Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера)

Л.Э. Сутягина

АНТРОПОЛОГИЯ ВОЙНЫ И МИРА

по взглядам русских религиозных философов рубежа XIX и XX столетий

Санкт-Петербург 2013

УДК 14
ББК 87
С90

Рецензенты:
Рупасов Александр Иванович,
д.и.н., ведущий научный сотрудник
Санкт-Петербургского Института истории РАН

Осипов Игорь Дмитриевич,
д.и.н. профессор кафедры конфликтологии СПбГУ

Публикуется при финансовой поддержке «Русского салона» в Стокгольме
и научно-публицистического альманаха «Русское поле».

Сутягина Л.Э.
С90 Антропология войны и мира. По взглядам русских религиозных философов рубежа XIX и XX столетий. СПб.: МАЭ РАН, 2013. 188 с.

ISBN 978-5-88431-250-0

Книга посвящена гуманистическим воззрениям русских религиозных философов и богословов на проблемы войны и мира в конце XIX – начале XX в. В монографии анализируется совокупность взглядов, точек зрения и размышлений В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева. С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франка, В.Ф. Эрна, А.А. Бронзова. А.И. Введенского, М.А. Олесницкого, митрополита Филарета (Дроздова), протоиерея Иоанна (Кронштадтского) о природе зла и насилия, проблемах миротворчества в контексте конкретных исторических событий в России в эпоху войн и революций. Особое внимание уделяется анализу трактовок социально-антропологического и духовно-нравственного измерения проблемы войны и мира в творчестве выдающихся русских мыслителей.

Книга предназначена для философов, социологов, историков, религиоведов и всех тех, кто интересуется интеллектуальным наследием России.

УДК 14
ББК 87

ISBN 978-5-88431-250-0

СОДЕРЖАНИЕ

Посвящается моей дорогой маме
Елене Федоровне Махаевой

ОТ АВТОРА

Двадцатое столетие было самым кровопролитным в истории человечества — Первая и Вторая мировые войны унесли десятки миллионов человеческих жизней. Что нас ждет в третьем тысячелетии? Почему обострились религиозные и этнические конфликты, усиливается конфронтация отдельных государств и народов?

Сегодня тема возможных новых мировых войн периодически озвучивается СМИ и пугает как обывателей, так и политиков. За многие тысячелетия своего существования люди накопили огромный опыт взаимоотношений друг с другом, но раздоры и войны не прекратились.

Не одно поколение философов занималось проблемой мира и войны, пытаясь разгадать загадку и истоки этих феноменов. В свое время, в начале XX в., на эти актуальные вопросы современности искали ответ русские религиозные философы и богословы.

Рассматривая данную проблему в ретроспективе столетней давности, стоит обратиться к размышлениям наших выдающихся соотечественников, обладавших удивительной исторической прозорливостью, — Владимира Сергеевича Соловьева, Николая Александровича Бердяева, Сергея Николаевича Булгакова, Семена Людвиговича Франка, братьев Сергея Николаевича и Евгения Николаевича Трубецких, Александра Александровича Бронзова, протоиерея Иоанна Кронштадтского и других представителей религиозно-философской и богословской элиты русского общества.

В начале XXI в. перед нами стоит острая проблема не только охраны исторических, архитектурных и художественных памятников культуры России, но и сохранения ее духовного наследства, бережного отношения к традициям философской и религиозной мысли.

Насколько приемлемы и применимы труды русских философов, богословов и представителей Православной Российской Церкви того

времени к сегодняшней России? Почему в свое время неоправданно забыли философско-богословскую традицию в осмыслении одного из важнейших вопросов современности? Почему сегодня общественные науки, представители духовенства и политики плохо знакомы с выстраданным опытом и взглядами на проблему войны и мира русских философов и богословов конца XIX — начала XX в.? И насколько значимы, своевременны и современны эти взгляды?

Предлагаемое читателю исследование посвящено антропологии войны и мира в трудах русских религиозных философов и богословов рубежа XIX и XX столетий. Это время было эпохой своеобразного религиозно-философского ренессанса. В выработанной тогда философеме всеединства встретились интуиции православного миросозерцания и онтологическая база классического западного интеллектуального наследия [Хоружий 2000: 41.]. Продолжая традиции античного платонизма, русские религиозные философы и богословы опирались в своих размышлениях на метафизику всеединства в поисках гармонии бытия.

Автор ставит своей задачей проследить формирование и развитие мнений и философских обоснований проблемы войны и мира русскими философами конца XIX в., эволюцию этих взглядов в результате крупнейших потрясений — Первой Мировой войной и русской революции 1917 г.

Надеемся, эта книга будет интересна не только философу или богослову, но и любому читателю, интересующемуся духовным опытом прошлых столетий.

Автор выражает сердечную благодарность главе общества «Русский салон» в Стокгольме Л.А. Турне, главному редактору научно-публицистического альманаха «Русское поле» Л.А. Винской за финансовую поддержку издания.

ВВЕДЕНИЕ

> Откуда появляются войны и борьба? Не являются ли они результатом страстей, бушующих внутри нас?
>
> *Святой Иаков*

В отечественной философской и религиозной мысли тематика войны и мира никогда не была маргинальной. О ней считали необходимым высказаться представит ели всех мировоззренческих направлений и идейных течений в России.

В этих рассуждениях акцентировался «военный» аспект проблемы: слишком частыми и тяжелыми по последствиям были войны в истории Отечества. Отсюда преобладающее внимание к аналитике военно-политической стороны рассматриваемых событий и процессов в ущерб поискам перспектив миротворчества.

Нравственный аспект проблемы войны и мира в дореволюционные времена затрагивался преимущественно с позиций официального православно-церковного учения, в значительной мере адаптированного к интересам текущей государственной политики. Авторы сосредоточивались либо на вероучительных, либо на политико-идеологических мотивах, что препятствовало целостному обобщающему пониманию, которое включало бы философское, религиозное и этическое объяснение проблемы.

Единственной относительно реализованной инициативой «надпартийного» теоретического осмысления войны и мира на уровне сопряжения понятий религии, морали и философии можно считать последовательно развертывавшуюся систему воззрений на данный предмет в русской религиозно-философской традиции конца XIX — начала XX в., идущей от В.С. Соловьева и достойно продолженной Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, Е.Н. Трубецким, С.Л. Франком, В.Ф. Эрном. Знакомство с наследием этих философов раскрывает картину глубокого проникновения в самую суть явлений войны и мира, — не только на отвлеченном метафизическом уровне, но и с очень точными конкретными характеристиками рассматриваемых вопросов.

К сожалению, весь советский период это наследие оставалось фактически неизвестным в нашей стране и не могло быть востребовано. Но и в постсоветские времена ситуация принципиально не из-

менилась. О самой русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. в современной России вышло уже необозримое количество научных трудов, где исследованы подчас малейшие детали философского и жизненного пути большинства ее представителей, и такая работа продолжается. Однако начало подлинного знакомства с трудами этого направления отечественной мысли выпало на период «перестройки», когда тематика войны и мира в политическом обиходе, казалось, ушла в преодолеваемое «советское прошлое». Поэтому рассматриваемый срез философского наследия русских мыслителей тогда остался за пределами научного внимания. В таком же состоянии он и поныне, за редким исключением отдельных исследовательских работ.

На рубеже XX и XXI столетий снова стало модно рассуждать на тему войны и мира, но участники полемики очень редко обращаются к опыту русской религиозно-философской мысли. Если это и происходит (как правило, в публикациях исследователей социально-философского плана о новой «философии мира» и военных авторов, ищущих замену «марксистско-ленинскому учению о войне и армии»), то выглядит фрагментарно и притянуто, без попыток проникновения в основополагающий смысл представлений русских философов о войне и мире. Что же касается церковной среды, то в работах ее представителей отсылки к религиозно-философским взглядам на проблему войны и мира почти не звучат, замещаясь воспроизведением традиционных богословских положений о грехе и зле применительно к злободневным вопросам нынешней социально-политической жизни.

Освоение идейного наследия русской религиозной философии по проблеме войны и мира представляется весьма поучительным: и в силу того, что сложилось оно в трудах действительно выдающихся и проницательных мыслителей, и по причине заметного созвучия многих событий в духовной и социальной сферах нашей страны на рубеже XIX–XX вв. современным процессам в российском государстве и обществе.

Реакция современников [Комаровский 1898; Кудряшов 1915; Милюков 1994; Неплюев 1904; Таубе 1905; Царевский 1898, 1991] на позицию рассматриваемых религиозных философов и богословов носила преимущественно полемический характер, и ее трудно считать собственно исследовательской.

С начала 1920-х годов и на протяжении более полувека это наследие вообще никак не упоминалось советскими авторами. Зарубежных же — иностранных и эмигрантских — исследователей больше интересовали иные грани философского творчества В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франка.

Только с 1980-х годов в отдельных советских публикациях по истории русской философской мысли [Акулинин 1990; Галактионов, Никандров 1989; Кувакин 1980 и др.] стали появляться редкие упоминания о взглядах религиозных философов на войну и мир, но первоначально преобладающей в них была критическая тональность. Наиболее содержательными в то время были исследования воззрений В.С. Соловьева (например, в трудах А.Ф. Лосева [1990], Е.Б. Рашковского [1988].

В период «перестройки» и последующие два десятилетия время от времени публиковались работы отечественных и зарубежных авторов, где интересующие автора взгляды русских религиозных мыслителей отчасти затрагивались в общем контексте анализа их многогранного творчества. Некоторые из этих исследований [Гайденко 2001; Ермичев 1993, 1998 а, 1998 б; Емельянов, Павлов 1997; Замалеев 1999; Казин 1998; Лазарева 1996; Осипов 1996; Полторацкий 1992; Сербиненко 1990; Сидоров 1995; Хоружий 1991; Элбакян 2002; Яковенко 2003] весьма основательны и могут служить для формирования общетеоретической позиции и выработки обоснованного подхода к рассматриваемой теме.

Отдельно можно упомянуть ряд социально-философских и историко-социологических исследований, которые прямо или косвенно содержат указание на опыт религиозно-философского осмысления вопросов войны и мира в российской общественной мысли [Барулин 2000; Гнатюк 1998; Голосенко, Козловский 1995; Кареев 1996; Кукушкина 1993; Миронов 2000].

Интересующая тема получила освещение и в публикациях на тему религиозной жизни российского общества предреволюционной эпохи, Первой мировой и Гражданской войн в России [Андреева 2001; Дунаев 2001; Лобачева 1999; Митрофанов 2004; Поспеловский 1996; Фирсов 1996].

Что же касается непосредственной и специальной аналитики идейного наследия русских религиозных философов рубежа XIX–

XX вв. по проблеме войны и мира, то объем таких исследований оказывается весьма ограниченным [Киселев 1990; Микляев 2003; Павлов 1991; Чубаков 1975; Чубарьян 1980; Чубарьян 1987]. Еще хуже обстоит дело с рецепциями этого наследия в современных православно-богословских трудах и официальных церковных публикациях.

И все же есть немногочисленные публикации произведений самих русских религиозных философов о войне и мире. Кроме того, опубликованы два тематических сборника: «Отечественная философская мысль о войне, армии и воинском долге» (1995) и «Русские философы о войне» (2005). Впрочем, оба сборника без серьезного научного аппарата.

Таким образом, следует отметить крайне невысокий уровень исследованности важной части теоретического наследия таких философов, как В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн, их взглядов на войну и мир.

Для работы над монографией использовались две основных группы источников. Одну составили труды В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франка, В.Ф. Эрна и ряда других представителей русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX в., посвященные различным аспектам проблематики войны и мира. Другая группа источников включает православно-церковные и публицистические работы дореволюционных богословов (А.А. Бронзова, А.И. Введенского, М.А. Олесницкого) и современных авторов на темы христианской социальной этики, духовно-патриотического воспитания, религиозного миротворчества. Использованы также исследовательские и комментаторские публикации в советской и современной российской научной литературе, затрагивающие рассматриваемые в работе вопросы.

В ходе научных изысканий стало ясно, что в конце XIX — начале XX в. в среде русских религиозных философов и богословов развернулась дискуссия по многим социально значимым для России вопросам, в том числе по проблемам войны и мира. Русский путь, его осмысление, общее и особенное, проблемы и исторические вехи — вопросы, по сути, актуальные и сегодня.

Начало дискурсу положил Владимир Сергеевич Соловьев, опубликовавший в преддверии XX в. работу «Три разговора о войне,

прогрессе и конце всемирной истории, с включением краткой повести об антихристе и с приложениями». В диалогах героев «Трех разговоров…» сквозит идея всеединства. Соловьев полагал, что «всеединая идея может окончательно реализоваться или воплотиться только в полноте совершенных индивидуальностей. <…> Мы нужны миру столько же, сколько и он нам; <…> и нам остается только принимать, возможно, более сознательное и деятельное участие в общем историческом процессе — для самих себя и для всех других нераздельно» [Соловьев 1994 б]. Причины зла В.С. Соловьев усматривал в вечной борьбе добра со злом. И в этой мысли он был не одинок.

Новый век принес в Россию новые потрясения: русско-японская война, три русских революции, Первая мировая война, Гражданская война. Эти страшные трансформации и катаклизмы отразились в размышлениях соотечественников о причинах зла и насилия. В дискуссию активно включились представители религиозно-философской мысли, среди которых Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн заняли ведущие позиции. Анализ соотношения социально-философских и богословских оснований в подходе к войне и миру, проведенный теми, кто представлял русскую религиозную философию и богословие, позволил рассмотреть оригинальные взгляды и теории русских мыслителей, дать характеристику официальной церковно-богословской трактовке проблем мира и войны в предреволюционный период.

Исследование персонального вклада каждого из рассматриваемых мыслителей в анализ современных им военных событий начала XX столетия и выявление общего и особенного в подходах русских религиозных философов и богословов к истолкованию природы, смысла и назначения войны позволили достаточно целостно обрисовать комплекс мировоззренческих проблем.

В монографии эти воззрения представлены в сопоставительном и систематизированном виде, с учетом общего контекста творчества их авторов и указанием специфики персональных подходов и интерпретаций. Текстуальная реконструкция положений и выводов в трудах В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франка, В.Ф. Эрна позволила представить наследие этих мыслителей как последовательную, преемственную и относительно целостную религиозно-философскую теорию войны и мира.

Глава 1
В ПРЕДЧУВСТВИИ…

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ\
И ЦЕРКОВНО-БОГОСЛОВСКИЙ ПОДХОДЫ
К ВОЙНЕ И МИРУ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ
XIX И XX СТОЛЕТИЙ

Рубеж XIX–XX веков явился для нашей страны временем, когда перед общественной, религиозной и философской мыслью настоятельно встала задача осознания изменений пореформенного периода, объяснения состояния российского государства и общества и определения возможных перспектив. В таком контексте особое значение приобрела проблематика войны и мира. Без ее учета оказались невозможны ни размышления об истории, ни прогноз будущего. Эта тема из исторической очень скоро превратилась в актуальную (русско-японская война, Первая мировая война, три русских революции, Гражданская война).

В России существовала официальная идеология войны и мира, выраженная церковно-богословским языком русского православия. Однако церковная позиция была порой «притянута» для объяснения государственной политики в вопросах войны и мира. Соотнести традиционную догматико-каноническую трактовку этих явлений с реальным состоянием российского общества оказалась не так просто. На этом фоне активизируется русская религиозно-философская мысль. Взгляды ее представителей на войну и мир в начале того периода были еще во многом отвлеченно историософскими. Но уже явно обнаруживается их отличие от церковно-богословского подхода.

Во-первых, выделяется группа философов, рассматривавших проблему на общей теоретической основе, которой стала «метафизика всеединства» В.С. Соловьева.

Во-вторых, был поставлен вопрос об интеграции религиозно-этических оценок войны и мира с философскими представлениями о социальной природе этих явлений. Из этих особенностей и намечается формирование целостной системы воззрений русских религиозных философов на проблему войны и мира.

Тема войны и мира
в «метафизике всеединства» В.С. Соловьева

О, Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

В. Соловьев

Религиозно-философское наследие **Владимира Сергеевича Соловьева (1853-1900)** занимает особое место в русской традиции идеализма, несмотря на широкий спектр неоднозначных оценок его творчества. Оригинальная система воззрений Соловьева и по сей день остается предметом научного дискурса. Как заметил известный петербургский исследователь А.А. Ермичев, главное, что определяет место Соловьева в истории русского мыслительного процесса, — это социальное христианство [Ермичев 2003: 269–278].

В рамках метафизики всеединства и учения о Богочеловечестве Соловьев искал ответ на основные мировоззренческие проблемы человека и социума. Размышления Соловьева не только касались основных вопросов философии и метафизики, но имели практическую направленность. Обладая незаурядным талантом и философским складом ума, Соловьев творчески осмысливал современную российскую действительность, комментируя эпоху.

Соловьев много размышлял о причинах зла, конфликтах между народами, варварстве и цивилизации, нравственных аспектах взаимоотношений личности и государства, о возможности преодоления войн и путях к миру. Подходы к решению этих проблем философ искал прежде всего с позиции учения о всеединстве.

«Что такое всеединство по В.С. Соловьеву? — задает вопрос протоиерей Александр Мень. — Это дух, который связывает элементы природы и духовные миры, который связывает общество, нас — с высшим единым Началом. И когда люди берут какую-либо одну часть бытия всеединого, ограниченного и выделяют ее, получается то, что он называл “отвлеченным началом”. Поэтому рассудочное познание, ставшее отвлеченным, оторванным, отрезанным от бытия, в конце концов терпит поражение. Эмпирическая наука, которая перестает считаться с опытом внутренним, духовным и с выводами отвлеченной метафизики, тоже в конце концов заводит в тупик. И

Соловьев подвергает критике все основные “отвлеченные начала”, это стало содержанием его докторской диссертации» [Мень 1995: 17]. В критике «отвлеченных начал» Соловьев, разбирая вопросы цельного знания, исходит из того, что истина — это то, что есть, т.е. сущее или сущее всеединое. Истина сама по себе является абсолютной ценностью, принадлежащей всеединству.

В диалогах героев «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории, с включением краткой повести об антихристе и с приложениями» главная мысль — идея всеединства. Понятие «народ» Владимир Соловьев обосновывал с библейской точки зрения, подразумевая, что у каждого народа есть своя миссия, предопределенная Творцом. Фразой, вложенной в уста Политика: «Всякий человек есть такой же человек, как и всякий другой»! — выражался христианский универсализм Соловьева — сверхнародный и всехнародный.

Философию Соловьев определил как свободное исследование основ человеческого знания, бытия и деятельности. В его мышлении философия и богословие связаны теснейшим образом. В сущности, для него философия имела пропедевтический характер. Анализируя идейные интенции и новации эпохи, В.С. Соловьев выработал оригинальную философию, опирающуюся на категории всеединства и теократии. А.Ф. Лосев справедливо заметил, что «никак невозможно сказать, что он отходит от своих теократических идей абсолютно и окончательно. Его разочарование относится скорее к возможности немедленного и самого глубокого осуществления теократического идеала. Сам этот идеал, безусловно, остается у него нетронутым» [Лосев 1990: 433].

В предисловии ко второму изданию «Оправдания добра», которое В. Соловьев считал важнейшим из всего им написанного, он поставил задачу «показать добро как правду, т.е. как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца — для всех, кто решится предпочесть его» [Соловьев 1990: 79]. Восемнадцатую главу этого труда В.С. Соловьев посвятил смыслу войны, полагая, что в проблеме войны заключены три вопроса: *нравственный*, *исторический и личностный*.

Соловьев был уверен: смысл войны не исчерпывается ее отрицательным определением как зла и бедствия. В ней есть нечто положительное. Не в том, что она сама по себе нормальна, а лишь в том, что

она бывает реально необходимой при данных условиях [Там же. С. 462–463].

Для него было очевидно, что мир наступит не в силу морального отвращения перед войной, но исходя из диалектической связи войны и мира.

Характерная особенность воззрений Соловьева, связанная с его учением о всеединстве, заключалась в том, что он видел проявление свободы человека лишь в выборе зла, но не в подчинении идее добра. Он полагал, что всеединая идея может окончательно реализоваться или воплотиться только в полноте совершенных индивидуальностей, и, следовательно, последняя цель всего дела есть высшее развитие каждой индивидуальности в полнейшем единстве всех. Поэтому на каждой новой ступени мирового развития, с каждым новым осложнением природного существования открывается возможность новых, более совершенных воплощений всеединой идеи. Мы нужны миру столько же, сколько и он нам. В силу этого «возможно более сознательное и деятельное участие в общем историческом процессе — для самих себя и для всех других нераздельно» [Соловьев 1994 б: 48].

Это стремление перейти от раздробленного, разъединенного к гармонии единого и совершенного является ядром философии Соловьева, его поиском Софии, или Премудрости Божией. Именно в этом контексте всеединства многие далеко не абстрактные, а реальные проблемы общества и личности разбирал Владимир Соловьев на страницах своих произведений. Известный российский исследователь С.С. Хоружий, анализируя систему воззрений Владимира Соловьева, пишет о том, что «всеединство, или же совершенное, стройно-гармоническое единство множества, где каждая часть несет в себе целое, — классическая философская тема и в новой, и в древней метафизике, начиная едва ли не с досократиков. София, или Премудрость Божия, скорее тема мистических медитаций» [Хоружий 2000. 171].

На страницах «Смысла любви» Соловьев, объясняя свои размышления о сущности всеединства, заметил, что «сверх силы всемирного тяготения идеальное всеединство осуществляется духовно-телесным образом в мировом теле посредством света и других сродных явлений (электричество, магнетизм, теплота), которых характер находится в таком явном контрасте со свойствами непроницаемого

костного вещества, что и материалистическая наука принуждена очевидностью признать здесь особого рода полувещественную субстанцию, которую она называет эфиром. Это есть материя невесомая, всепроницаемая и всепроницающая — одним словом, вещество невещественное. Этими воплощениями всеединой идеи — тяготением и эфиром — держится наш действительный мир, а вещество само по себе, т.е. мертвая совокупность мертвых и непроницаемых атомов, только мыслится отвлекающим рассудком, но не наблюдается и не открывается ни в какой действительности» [Соловьев 1994 б: 350].

Совершенное всеединство требует полного равновесия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным. То самое равновесие, которое является одним из главных факторов мира как такового, во всех его проявлениях.

Для Соловьева всеединство имело преобразовательную направленность, пафос философии всеединства заключался в активности человека в богочеловеческом акте всеединства [Акулинин 1990: 82]. Человек, по сути своей, абсолютен в возможностях, но ничтожен в действительности. По мнению Соловьева, разрешить это противоречие возможно только в максимуме духовных стремлений человека к достижению полноты бытия во всецелой общечеловеческой организации, ненасильственно сплоченной во имя осуществления безусловного предназначения Богочеловечества [Уткина 1989: 59–75].

Рассуждая о свободе, Боге и человеке, Соловьев приходит к выводу о том, что начало истины есть убеждение в том, что человеческая личность не только отрицательно безусловна и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием, но может достигнуть положительной безусловности, т.е. она может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия. Вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, ибо Божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком достигается и получается через стремление. Вера в Бога и вера в человека сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества [Соловьев 1994 б: 54–55]. Именно эта тема близка традиции русской православной духовности, выраженной в «Троице» Андрея Рублева.

Для Соловьева всегда были важны этические аспекты поступков человека и соизмерение их с божественной истиной. Смысл евангельского наставления он видел в том, что «мы теряем душу свою для того, чтоб снова получить ее» [Там же: 75]. Соловьев был уверен в том, что мы теряем мир для того, чтоб снова получить его, потому что вне божественного начала, в отчуждении от него рассматриваемый сам в себе, природный мир есть зло, обман и страдание. В положительном отношении к этому безусловному началу он становится необходимым орудием или материей для полного осуществления, для окончательной реализации самого божественного начала [Там же].

Так как человечество, в понимании В.С. Соловьева, представляет собой три существенных элемента (дух, ум и чувственную душу), искушение зла для всего человечества представляется трояким, но в ином порядке, чем для личности Христа. Человечество уже получило откровение Божественной истины во Христе, оно обладает этой истиной как действительным фактом, поэтому первым искушением представляется злоупотребление истиной во имя самой этой истины, зло во имя добра [Там же: 194].

Без анализа христианской социальной философии Владимира Соловьева, его историософских и политических размышлений невозможно подойти к решению проблемы внутреннего противоречия добра и зла, насилия и бессилия, мира и войны. По мнению известного петербургского исследователя истории русской философии И.Д. Осипова, развернутая трудах В.С. Соловьева религиозно-философская концепция являлась не только отражением философских и религиозно-нравственных убеждений. Она преследовала вполне практические цели — преодоление себялюбия и эгоизма, осуществление христианских идеалов в сфере политики, права и хозяйства. Нравственно-религиозный критерий позволял ему выявить истинность и справедливость социальных отношений, оправдать либо осудить их [Осипов 2003: 217–218].

Анализируя исторические процессы, в которые была вовлечена Россия в конце XIX в., Соловьев высказывал свое порой неоднозначное мнение на политические события эпохи, преломляя их через призму модели всеединства. Он стремился в прошлом и настоящем найти объяснение развитию социальных процессов, осуществить

всесторонний анализ событий на основе синтеза истории, социологии и философии.

Соловьев был современником русско-турецкой войны 1877–1878 гг., армейских реформ Александра II, внимательно следил за процессом создания европейских коалиций на рубеже XIX–XX столетий.

Давая на многие запутанные и сложнейшие вопросы русской истории глубоко оригинальный ответ, В.С. Соловьев рассматривал исторические события в ретроспективе метафизических, этических и теологических взглядов и построений. Результатом этих размышлений стало учение о России, ее месте в мировом историческом процессе [Кувакин 1988]. Анализируя канву исторических событий, Соловьев высказал мысль о духовной изолированности русского государства в силу разных обстоятельств, которые складывались с XIII в. Разобщение с Европой, воздействие монголов и «одностороннее влияние византизма», по мнению Соловьева, стали главными причинами религиозно-идеологического оправдания национального самодовольства и самомнения.

По мнению Соловьева, в сознании русских людей христианство превратилось в «религиозный атрибут русской народности» [Соловьев 1889: 296], где церковь слилась с национальным государством. Процесс государственного объединения привел к «духовному одичанию» народа, что, в свою очередь, стало одной из главных причин раскола Русской церкви в XVII в. В ходе этих идеологических потрясений сам народ «определил себя не как церковь, а как государство» [Там же: 299], тяготея к образованию «великой национальной монархии» [Соловьев 1911: 8]. Логическим следствием этого стали реформы Петра I.

В оценках противоречивой личности Петра Великого и его деятельности Владимир Соловьев был согласен со своим отцом, выдающимся русским историком Сергеем Михайловичем Соловьевым [Соловьев С.М. 1993, 18: 535–536]. С.М. Соловьев, анализируя деятельность Петра I, приводит интересные строки из распоряжения царя по поводу празднования торжества Ништадтского мира от 16 августа 1724 г. Петр I писал следующее: «Все прочие народы политику имеют, дабы баланс в силах держать меж соседов, а особливо чтобы нас не допускать до света разума во всех делах, а наипаче в воинских; но то в дело не произвели, но яко бы закрыто было сие

пред их очесами. Сие поистине чудо божие; тут возможно видеть, что все умы человеческие ничто есть против воли божией» [Там же: 536].

Как религиозный мыслитель, В.С. Соловьев видел в деятельности Петра Великого воплощение «русского народного духа», полагая, что реформы царя имели глубоко христианский национальный характер. По его мнению, они были основаны на нравственно-религиозном акте национального возрождения [Соловьев 1889: 301]. Петровские реформы не только ввели Россию в Европу, но и стали началом государственной христианской политики России.

Однако в исторических взглядах Соловьева кроется позиция философа в решении проблемы войны и мира, смысл которой состоит в приоритете религиозно-нравственного подвижничества нации. Смысл войны не в завоевании, но в защите Отечества, в очищении национального духа.

Точку зрения Соловьева на проблемы войны и пути достижения мира невозможно рассматривать, не обозначив его теократических и социально-политических взглядов, опирающихся на идеи всеединства и вселенской христианской культуры. Призвание России состоит в том, чтобы осуществить в исторической жизни относительно полно вселенское христианство, очищенное от односторонности Востока и Запада.

Соловьев, несмотря на многие разногласия со славянофилами, согласен с их мыслью об особом призвании России. Она обладает особой всемирно исторической идеей, имеющей священный характер. Именно поэтому она должна стать тем новым культурно-историческим типом, который на православно-славянской основе примирит Восток и Запад.

Размышляя над наследием В.С. Соловьева, А.Ф. Лосев подчеркивал, что он прав, когда говорит о необходимости «избавления и от восточного фатализма, и от западного индивидуализма» [Лосев 1990: 295]. По мнению Лосева, в статье «Три силы» Соловьев, задумываясь об историческом положении славян вообще и России в частности, выходит далеко за «рамки славянофильского национализма и начинает ставить вопросы, которые также и сейчас стоят перед нами» [Там же: 296].

Для Соловьева вселенский идеал — абсолютно должное, но не безусловно сущее. Идея России — идея будущего. У России есть все

потенции, так как «русский народ создал государство могучее, полноправное, всевластное; через него только Россия сохранила свою самостоятельность, заняла важное место в мире, заявила о своем историческом значении» [Соловьев 1889: 384]. Будущее за всероссийской империей. Таков имперский взгляд не только философа, но и гражданина В.С. Соловьева.

Национальная история рассматривалась Соловьевым сквозь призму истории Вселенской церкви. Из представления о церкви как «живом теле Христа» выводится и представление о необходимости союза отдельных наций, без всякого национализма. Соловьев не просто изучал и систематизировал факты, но во всем искал систему, выявляя законы, по которым развиваются человеческие представления о Боге, мире и нравственности.

Ответы на многие вопросы, связанные с проблемой войны и мира, кроются именно в нравственной подоплеке и позиции философа, так как критерием исторического прогресса служит нравственный идеал, укорененный в абсолютно-сущем.

В начале 1880-х годов вышла книга В.С. Соловьева «Духовные основы жизни», в которой он писал о том, что «можно не убивать, не красть и не нарушать закон», но в то же самое время быть «безнадежно далеким от Царства Божия». И даже евангельские заповеди, «принимаемые как отдельные внешние предписания», не делают нас христианами. Согласно Соловьеву, человека к христианству может привести только его собственная совесть. «Перед тем, как решиться на какой-нибудь поступок, имеющий значение для личной или общественной жизни, необходимо вызвать в своей душе нравственный образ Христа, сосредоточиться в нем и спросить себя: мог ли Он совершить этот поступок, одобрит ли Он его, благословит меня или нет на его совершение?» [Соловьев: http: // mirosvet.narod.ru/sol/doj.htm].

Над этим Соловьев размышлял не только в «Духовных основах жизни», «Оправдании добра», но и в последнем своем произведении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, с включением краткой повести об антихристе и с приложениями».

По мнению Соловьева, человечество представляет собой единый организм. Индивиды или нации — моральные существа, которым открывается, по мысли Бога, верховная идея, определяющая бытие морального существа, проявляя себя двумя противоположными спо-

собами: или как закон жизни, когда долг выполнен, или как закон смерти, когда это не имело места [Соловьев 1991 б: 32].

Соловьев полагал, что моральное существо никогда не может освободиться от власти божественной идеи, являющейся смыслом его бытия. Осуществление идеи Царства Божьего и является призванием идеального человечества, высшим смыслом исторического процесса. Причем философ был против как национализма, так и космополитизма. Для него в явлении Богочеловека идея единого человечества универсальна.

«В Новом Завете уже нет речи о какой-либо отдельной национальности, и даже определенно указывается, что никакой национальный антагонизм не должен более иметь места, то не следует ли вывести из всего этого, что в первоначальной мысли Бога нации не существуют вне их органического и живого единства, — вне человечества?» [Там же: 45]. Соловьев считал, что истинная идея нации не что иное, «как образ их бытия в вечной мысли Бога». Субстанциальная форма человечества, по его мнению, реализуется в христианском мире во Вселенской Церкви. При этом Соловьев не мыслил свободы России без свободы церковной и религиозной.

Анализируя военные события уходящего XIX в., нарастающее революционное движение в России, смерть императора Александра II, Соловьев, не отказываясь от своих идей в целом, глубоко разочаровался в русской государственности вообще. Он писал: «Сила, даже победоносная, ни на что не пригодна, когда ею не руководит чистая совесть. Но исторический грех отнял у последней нашей войны ее практические результаты, а вместе с ними ее моральную ценность; он преследовал на Балканах наших победоносных орлов и оставил их под стенами Константинополя; отняв у нас уверенность и порыв народа, верного своей миссии, этот грех навязал нам вместо триумфа, купленного столькими героическими усилиями, унижение Берлинского конгресса» [Там же: 65–66]. Здесь размышления Соловьева-историка важны для нас более, чем Соловьева-философа.

Берлинский конгресс прогнал Россию с Балкан, из Сербии и Болгарии, которым Россия хотела покровительствовать. Политика русского правительства была пропитана «лживостью и лицемерием, отнимающим у нее всякий престиж и делающим невозможным какой-либо прочный успех» [Там же: 66].

Для Соловьева смысл «русской идеи» тесно и неразрывно связан с идеей христианской. В то же время, по мысли философа, нельзя безнаказанно начертать на своем знамени свободу славянских и других народов, отнимая национальную свободу у поляков, религиозную свободу у униатов и русских раскольников, гражданские права у евреев [Там же]. Русский народ может осуществить свой нравственный долг только тогда, когда он проникнет в истинный смысл христианства.

В эсхатологии «Трех разговоров» уже не остается места «русской идее». Темой эсхатологии пронизана «Повесть об антихристе», ставшая заключительным аккордом размышлений философа о судьбах не только России, но и мира в целом.

Россия, уподобляясь душе человеческой, оказывается не просто географическим пространством, а тем вселенским полем, где Бог борется с Дьяволом, антихрист — с Христом и, как Новый Израиль, заключает Вечный Завет бесконечного Царствия Божия [Бойков 1991: 26].

Разговор о нравственной философии для Соловьева является основополагающей темой. Именно здесь скрыты многие причины добра и зла, корни человеческих конфликтов и причины многих войн.

Соловьев считал, что *нравственность корпоративна* — это принципы поведения той или иной общности, основанные на нравах; *мораль общечеловечна* — это постулаты поведения индивида как части человеческого рода. Мораль, указывал Соловьев, является абсолютной нравственностью, единой во все времена для всех народов, для всего человечества. Размышления Соловьева о войне и мире опираются на проблемы этического и правового содержания. Но при этом не следует забывать о том, что Соловьев был глубоко религиозным человеком и соизмерял свои оценки с христианской позицией.

В девяностые годы Соловьев все реже обращался к категории свободной теократии. Чаще она заменяется понятием христианского государства. Согласно Соловьеву сфера принудительного действия христианского государства отступает перед индивидуальной свободой и вместе с тем идет вперед, оказывая помощь в социальных бедствиях [Осипов 2003: 216–232].

В «Оправдании добра» (гл. 17 «Нравственность и право») Соловьев, размышляя о смысле государства, замечает, что оно в своих пределах подчиняет насилие праву, произвол — законности, «заме-

няя хаотическое и истребительное столкновение частных элементов природного человечества правильным порядком его существования, причем принуждение допускается лишь как средство крайней необходимости, заранее определенное, закономерное и оправданное, поскольку оно исходит от общей и беспристрастной власти» [Соловьев 1988: 461–462].

Власть в государстве простирается только до пределов его территории. Общей власти над отдельными государствами нет, поэтому столкновения между ними решаются чаще всего насильственным способом — войной. Из этой мысли Соловьева можно сделать вывод о том, что он считал войну способом решения конфликтов, возникающих между государствами по тем или иным причинам. Но, по сути, причина войн глубоко нравственная.

Каково же относительное значение войны и каковы пути к устранению войн? На этот вопрос Соловьев ищет ответ в гл. 18 «Оправдания добра». С присущей философу ясностью трактовки дается определение и характеристика войны как феномена человеческого бытия. По мнению Соловьева, война — это болезнь; она не имеет ничего общего с борьбой за существование. Война — реальная необходимость при данных условиях, при известных обстоятельствах. А то братоубийство, которым открывается история, полагает В. Соловьев, было вызвано завистью, а не голодом [Соловьев 1915: 8].

Быть может, именно поэтому в разгар Первой мировой войны, в 1915 г., в Одессе эта глава была опубликована как отдельный философский очерк. Мысль о том, что война — это первый шаг на пути к миру, прозвучала очень своевременно. Всегда наступает момент даже в крупных завоеваниях, когда война перестает быть нормальным явлением и становится «редкою и предосудительною случайностью — преступным междоусобием» [Там же: 9]. Что, собственно, и является первой предпосылкой мира. Не на слабости и подавленности народов, а «на высшем развитии их сил, на свободном взаимодействии восполняющих друг друга народностей» [Там же: 17] должен основываться желанный мир человечества.

Ссылаясь на статистику войн XIX в., Соловьев не считал войну сознательным убийством, полагая, что простой человек, в силу обстоятельств военного времени, не может отказаться от военной службы. В этом смысле Соловьев аргументирует негативное отношение к отказу от военной службы с точки зрения этики: «Не я, так

кто же или он же?». По мнению В.С. Соловьева, вряд ли человек изобретет строевую военную службу по собственной охоте. Что же касается обязательной службы, требуемой государством, «вовсе не сочувствуя современным учреждением всеобщей военной повинности, неудобства которого совершенно очевидны, а целесообразность сомнительна, должно признать, что пока оно существует, отказ от подчинения ему со стороны отдельных лиц есть большое зло» [Там же: 24–25].

Собственно, нравственный смысл государственной деятельности и состоит в борьбе со злом, что допускает в случае необходимости применение силы. В этой связи Соловьев критикует учение Л.Н. Толстого о непротивлении злу насилием, ибо только доброта, по его мнению, не может устранить зло, мы не имеем право «всегда и без разбора давать волю добрым чувствам». Государство призвано обеспечивать жизнь людей в мире относительных, а не абсолютных ценностей. Оно является важнейшей формой восполнения частной жизни, гарантом мирного сосуществования.

По мнению В.С. Соловьева, цель военной службы состоит в защите престола и Отечества, являясь при этом самозащитой, но не злоупотреблением. Обозревая историю империй, в каждой из них он видит свой прогресс, перевес качества над количеством, формы над материей, что в свою очередь приводит к нравственному и общественному прогрессу. Концептуальный смысл своих размышлений об абсолютных ценностях добра и зла, о насилии и миротворчестве Соловьев выразил в одном из своих последних произведений — «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, с включением краткой повести об Антихристе и с приложениями».

В последние годы жизни Владимир Сергеевич Соловьев чувствовал себя все хуже и хуже, поэтому он спешил сказать то главное, что он видел в судьбах человечества.

Весной 1899 г. Соловьев едет отдыхать в Канны. Здесь он пишет предисловие к переводам Платона и один из «Трех разговоров…». Лето 1899 г. Соловьев проводит в Пустыньке, которую он называл «милой сердцу страной». Здесь он читает брату рукопись новой книги.

«Разговоры о зле, о военной и мирной борьбе с ним» стали итоговой работой, где события всемирной истории «должны были закончиться определенным указанием на последнее, крайнее проявле-

ние зла в истории, представлением его краткого торжества и решительного падения» [Соловьев 1988, 2: 641].

«Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории…» Соловьев публикует в «Книжках недели» (1899 и 1900 годы). Поначалу книга называлась просто «Под пальмами». Это своеобразное завещание, в котором философ с горечью фиксирует крушение собственных теократических надежд и предрекает миру весьма печальное будущее. Эта книга стала итогом его многолетних историософских раздумий о судьбе не только России, но и о мира.

Герои повествования Владимира Соловьева — представители общества, полемизирующие друг с другом. Следуя античной традиции (диалоги Платона, Аристотеля, Цицерона), Соловьев ведет спор с самим собой, пытаясь понять истину. Поэтому логично, что после трех разговоров о войне появляется «Повесть об Антихристе». Другого итога Соловьев не видит, иначе чем объяснить всемирное зло?

К теме *непротивления злу* В.С. Соловьев относился с суровым отрицанием. В «Трех разговорах» от лица своих героев он спорит с основами учения Л.Н. Толстого, отрицавшего юридические нормы общества. Толстой настаивал на решении социальных вопросов с помощью только личного подвига человека вне правовой организации общества, его реформ и принудительных законов. В этом смысле Соловьев был не согласен с автором идеи «непротивления», полагая, что безопасность как одного человека, так и целого общества не может охраняться одним лишь нравственным законом, который окажется недейственным для людей с абсолютными ценностями насилия. Именно для согласия всех интересов общества и необходимы юридический закон и государство. Соловьев указывал на нравственный непреходящий характер права — смирять злые наклонности, обуздывать упорный эгоизм лиц, бороться с несправедливостью и произволом сильных, обеспечивать равенство и свободу.

Вопрос о борьбе против зла и смысле истории В.С. Соловьев обсуждает с трех различных точек зрения: обыденно-религиозной, культурно-прогрессивной и идеально-религиозной. Представителем первой точки зрения служит Генерал, представителем второй — Политик, представителем третьей — г. Z., устами которого, несомненно, говорит сам автор. «Относительную правду», по выражению Соловьева, он признает, впрочем, и за первыми двумя точками зрения.

С первых строк Владимир Соловьев определил цель своего произведения: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею надо иметь точку опоры в ином порядке бытия?» [Соловьев 1988, 2: 636].

Обращаясь к читателям, философ пишет, что, безусловно, не право только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата. Эти орудия должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях, и каждый раз то из них лучше, которого приложение уместнее, т.е. успешнее служит добру [Там же: 640]. Понятие добра — один из главных постулатов философии В.С. Соловьева.

Оправдывая добро, В.С. Соловьев определяет его как нераздельную организацию триединой любви: любви восходящей по отношению к Богу, уравнивающей по отношению к людям, нисходящей по отношению к материальной природе. Философ видит свободу человека лишь в выборе зла, но не в подчинении идее добра. На пути добра всегда мировое зло. Как с ним бороться? Словом Божьим или оружием? Герои «Трех разговоров» спорят, на первый взгляд, из-за простой истины: «Всякое убийство есть безусловное зло; война есть убийство; следовательно, война безусловное зло» [Там же: 647].

Столкнулись позиции разных представителей общества. Одна из них заключается в том, что война и военщина — безусловное и крайнее зло, от которого человечество должно непременно и сейчас же избавиться. Другая — что война есть дело святое. Но есть и общепринятая точка зрения, с которой согласны многие: война есть зло, но полное устранение ее невозможно. Значит, дело идет не об уничтожении войны, а об ее постепенном и, может быть, медленном введении в теснейшие границы. А принципиальный взгляд на войну остается тот же, что и был всегда: неизбежное зло, бедствие, терпимое в крайних случаях.

Развивая полемику героев, В. Соловьев рассматривает вопрос о зле, о его нравственной подоплеке, о том, что убийство на войне — безусловное зло. Устами автора говорит господин Z: «О том, что *вообще* лучше *не убивать*, чем убивать, — об этом нет спора, в этом все согласны. <…> Спрашивается: есть ли общее или общепризнанное правило не убивать — действительно *безусловное* и, следова-

тельно, не допускающее никакого исключения, ни в каком единичном случае и ни при каких обстоятельствах, или же оно допускает хоть одно исключение и, следовательно, уже не есть безусловное?» [Там же: 653–654].

Позиция Генерала, рассказавшего историю с башибузуками во время событий русско-турецкой войны, близка автору. Причем эта часть первого разговора интересна не только с точки зрения нравственных аспектов полемики о войне, но и с литературной точки зрения. В конце октября 1877 г. Генерал вместе с драгунами и казаками обнаружил вырезанное башибузуками армянское село. Башибузуки страшно надругались над жителями села, уничтожили всех, селение сожгли. Генерал вспоминает, что поначалу почувствовал страшную тоску, такую, что на мир Божий смотреть противно. Но постепенно пришел в себя и дал приказ нагнать извергов. Отряд во главе с армянином-проводником отправился за башибузуками короткой дорогой, через ущелье. Нагнали тысяч пять «азиатских чудищ».

При этом Генерал так описывал свое внутреннее состояние: «В душе легкость какая-то, точно на крыльях лечу, и уверенность полная: знаю, что нужно делать, и чувствую, что будет сделано». Противник превосходил силами отряд Генерала, но ненависть к извергам была настолько сильна, что правильной тактикой, храбростью и Божьей милостью удалось почти полностью порубить эту орду. «А у меня на душе — светлое Христово Воскресенье. Собрали мы своих убитых — тридцать семь человек Богу душу отдали… Отпели чинчином. Только священнического разрешения нельзя было дать, да тут его не нужно было: разрешило их заранее слово Христово про тех, что душу свою за други своя полагают» [Там же: 663].

Нравственная позиция Соловьева заключается в том, что каждый сам в этой жизни выбирает свой путь. И если человек беспокоится на жизненном пути о нравственных обязанностях перед окружающими, если ему не чужды евангельские заветы, то поступать он должен по своей совести, соизмеряя свой путь с Богом, оставаясь в любой жизненной ситуации человеком. Что же касается расправы казаков над башибузуками и убийства на войне в данном случае, то здесь Соловьев согласен со своим героем — Генералом: «Взаправду есть христианское воинство», «Война, как была, так есть и будет до конца мира великим, честным и святым делом» [Там же: 664] (справедливым возмездием).

Соловьев писал: «Если прекращение войны вообще я считаю невозможным раньше окончательной катастрофы, то в теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех христианских народов и государств я вижу не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями» [Там же: 642].

Сюжеты второго и третьего разговоров не менее интересны: власть и деньги, роль политики в жизни общества, политические и общечеловеческие цели, духовность и свобода выбора во власти. Рассматривая теорию культурного прогресса, Соловьев имеет свою точку зрения, понимая, что прогресс — это тоже условность: не всегда прогресс является безусловным принципом достижения добра.

Главным героем второго разговора становится Политик. Для него нет абсолютных правил игры, а есть необходимые правила, удобные для него и окружающих.

Можно или принимать эти правила, или нет. Но гораздо удобнее, по мнению Политика, исполнять эти правила, чем нарушать. Для политика спор об историческом значении войны как главного средства создания и упрочнения государства не имеет смысла. Война всегда была инстинктом самосохранения очагов цивилизации среди варварства. А вот войны последнего времени — слишком рискованное и дорогое средство для достижения политических интересов. Политик заявляет: «Я твердо уверен, что ни мы, ни наши дети больших войн — настоящих европейских войн — не увидим, а внуки наши и о маленьких войнах — где-нибудь в Азии или Африке — также будут знать только из исторических сочинений» [Там же: 669]. Политик уверен, что и для России период войн закончился. Война была необходима как средство достижения определенной цели. С достижением государственного и национального бытия война теряет смысл. Он полагает, что по мере потери своего практического смысла, война теряет и мистический ореол.

Через размышления Политика В.С. Соловьев выразил мнение, порой утопическое, части просвещенного российского общества конца уходившего XIX в. Политик задает вопрос о том, почему Александр Невский вознесен Православной церковью в ранг Святых, а А.В. Суворов — нет? По мнению Политика, Александр Невский сражался за национально-политическую будущность Отечества, а Суворов талантливо воевал. «Спасать Россию ему не приходи-

лось, ну он и остался только военною знаменитостью» [Там же: 680].

В дискуссии об Отечественной войне 1812 г. Политик считает, что острой необходимости в войне тогда и не было. «Не съел бы он [Наполеон. — *Л.С.*] нас, да и не собирался съесть. Что мы под конец одолели его — это, разумеется, показало нашу народно-государственную силу и высоко подняло наше национальное самочувствие» [Там же]. Риск оказался оправданным, и мы победили, но мирный путь переговоров гораздо лучший. И в то же время Политик не отрицает, что слава того года, проявленные национальные доблести остаются при нас, каковы бы ни были причины войны.

Одной из главных причин Крымской войны стал «тридцатилетний режим запоздалого милитаризма» Николая I, который привел к севастопольскому погрому. Что положительного и отрицательного дала Крымская война? А нужна ли была она? Политик не хочет оправдывать эту кампанию, полагая, что и без Крымской войны реформы Александра II были бы, вероятно, проведены. «Военная рука» для поддержания порядка и государственности еще будет долго необходима, а вот воинственность в смысле «драчливости» постепенно исчезнет. Милитаризм, размышляет Политик, понадобится только для обуздания потасовок между враждующими партиями и мнениями.

Выразителем национальной русской психологии является Генерал, который в корне не согласен с Политиком: «Не слишком ли вы торопитесь нашего брата к исчезнувшему хвосту приравнять? <…> Пожалуй, какими-нибудь “мероприятиями” да “системами” можно и русского солдата в киселя превратить, — ну да Бог не выдаст» [Там же: 687]. Объяснить сложно эту позицию, укоренившуюся в характере каждого русского человека, но понять можно, потому что сидит она крепко в каждом из нас. Формировалась она веками. Своеобразная готовность в любой момент отразить натиск врага, не «ударить в грязь лицом», «постоять за землю русскую».

Как созвучны эти диалоги нашему времени! Извечный дискурс о необходимости усиления власти, военных реформ, пользе и вреде военных конфликтов остается открытой темой как для политика, так и для философа. В «Трех разговорах» Соловьев сумел четко сформулировать вопросы на тему мира и войны, которые остаются актуальными и сегодня.

Соловьев не всегда согласен со своими героями. Но за словами Политика мы видим критичную позицию философа по отношению к внешней и внутренней политике российского самодержавия. Столь подробную оценку внешней политики российской империи Соловьев делает не случайно. Она дает возможность разобраться в причинах военных, национальных и религиозных конфликтов той эпохи. Кто заинтересован в этих долголетних конфликтах? Кто же стравил армян и башибузуков? К чему пришли?

Обеспокоенный будущим России, Соловьев жестко и нелицеприятно проанализировал военные события конца XIX в., называя их дурной воинствующей политикой, которая, возбуждая страсти и притязания турецкой райи, дразнила турок. Лучше прогнозировать политические события и делать мирные шаги в поисках переговоров, чем потом расхлебывать «благие результаты нашей патриотической и филантропической войны» [Там же: 682].

В диалоге между Генералом и Политиком Соловьев подчеркнул психологию профессионального военного, для которого решение проблемы — сила оружия, и психологию политика, использующего дипломатическую игру и интригу. Генерал уверен в том, что военные правильно закончили войну на Балканах, а вот как раз государственные мужи и виноваты в неудачных последствиях. По мнению Генерала, давно пора покончить с самой турецкой империей. Позиция Политика иная: для турок их правительство так же необходимо, как присутствие турецких солдат в Иерусалиме для мира и благосостояния разных христианских исповеданий в тех местах.

А не проще ли, полагает Генерал, вместо турецкой империи учредить несколько русских провинций, как в Средней Азии? На что Политик отвечает: «Ну, надеюсь, вы это не серьезно говорите» [Там же: 684–685]. Понятно, что такие имперские замашки могут привести к очередной трагедии. Однако, приводя пример с Габсбургами, которые удерживают маленькие народы империи, Политик считает, что «если бы Австрии не было, ее надо было бы придумать». Получается, что и Политик, и Генерал в одной упряжке?!

На страницах «Трех разговоров» В.С. Соловьев через диалог героев не только дает оценку современной политической ситуации в Европе и на Востоке, тем политическим блокам, которые возникали в конце XIX в., но и указывает задачи России для поддержания стабильности европейского мира.

Разумеется, главная цель этого труда совсем не в анализе исторической обстановки. Еще в работе «Оправдание добра» Соловьев задал самому себе вопрос: «Как я, т.е. всякий человек, признающий обязательность нравственных требований по совести и разуму, должен относиться теперь и здесь к факту войны и тем условиям, которые из него практически вытекают?» [Соловьев 1990, 1: 463]. Он отдает себе отчет в том, что ни всеобщая мобилизация, ни культурное воздействие на варварские народы, ни коалиционные блоки не помогут избавиться от войн.

В уста Генерала Соловьев вложил фразу о том, что мир наступит только тогда, когда «на земле мир, в человецех благоволение» [Соловьев 1988, 2: 693]. Каким путем прийти к общему миру, если, по мнению Генерала и многих его сторонников, у нас нет истинной солидарности с европейскими нациями?

Для Политика понятие «европеец» — своеобразное обозначение цивилизованности или то же, что и понятие культура. Своеобразная парадигма для определения сравнительного достоинства или ценности различных рас, наций, индивидов. Он полагает, что эти различия оценок здравая политика непременно должна принимать в расчет. А для Соловьева гораздо важнее высказывание о том, что всякий человек есть такой же человек, как и всякий другой. Приводя слова из Катехизиса: «Ина слава солнцу, ина слава луне, ина слава звездам, звезда бо от звезды разнствует во славе», — Политик подразделяет общество на цивилизованные народы и дикарей. Мыслитель в корне не согласен со своим героем. Нечто более важное, существенное стоит за спором персонажей Владимира Соловьева — поиск универсалий общественного устройства, которые могут стать индикатором мира.

Каждый народ имеет и может иметь свою самобытную культуру, традиции, культурное пространство. В то же время между народами происходит своеобразная интеграция, взаимопроникновение культур, что сближает народы и позволяет им мирно сотрудничать и сосуществовать. Но процесс этот мучительный и сложный. Можно развивать экономику и зарабатывать деньги благодаря культурному сотрудничеству и обмену опытом. Но есть и другой способ — развязывание национальной и религиозной вражды, провоцирование локальных и международных войн, продажа оружия, мировое господство, раздел рынков и сфер влияния. Идея всеединства, которая все

время будоражила Соловьева, является главной в «Трех разговорах». Еще раз повторим фразу, вложенную в уста политика: «Всякий человек есть такой же человек, как и всякий другой!».

Размышляя о культуре и прогрессе, Соловьев подводит своих героев к дилемме: мирная политика — мерило или симптом культурного прогресса? По мнению Соловьева, только совместные усилия всех христианских народов в «теснейшем сближении и мирном сотрудничестве могут спасти христианский мир от поглощения его низшими стихиями» [Соловьев 1988, 2: 642].

Снова возвращаемся к мысли о том, что христианский универсализм Владимира Соловьева — «сверхнародный и всехнародный». Парадигма духовного и социального равновесия возможна только при личной активности каждого христианина. Полнота бытия есть не только фантазия, субъективный призрак, а настоящая действительность. Человеческая личность может обладать всецелым содержанием, полнотой бытия. Соловьев был уверен в том, что «вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, с тою разницей, что Богу принадлежит он в вечной действительности, а человеком только достигается» [Соловьев 1989, 2: 26].

В.С. Соловьев утверждал именно такую стратегию христианского существования, «которая была бы динамической и творческой, преобразующей равно по отношению к внутренней (духовно-душевной) и внешней (социальной) реальности» [Хоружий 2000: 199]. И в этом смысле можно привести пример Сергия Радонежского, который, несмотря на свою внутреннюю духовную аскезу, высказал активную гражданскую позицию, благословив своих иноков на защиту русской земли в 1380 г. на Куликовом поле.

Но кроме общественной и личной оценки войны как феномена Соловьева интересовал вопрос «о ее значении в истории человечества, еще не кончившейся» [Соловьев 1990, 1: 463]. Проблема эсхатологии является ключевой в контексте «Третьего разговора». Вопрос зашел о главном — конце света и антихристе. Всегда ли прогресс есть симптом конца, с учетом того, что с убыстрением прогресса исторический процесс приближается к своей развязке [Соловьев 1988, 2: 705]. Герой повести «Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории» господин Z утверждает, что антихристианство — это религиозное самозванство, когда имя Христово присвоят

себе такие силы в человечестве, которые на самом деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его [Там же: 707–708].

Этим размышлениям были посвящены последние годы жизни Владимира Соловьева. Он заново переосмысливал «русскую идею». В последней книге «Трех разговоров» он затрагивает проблему «конца мира», как бы подводя итог своим многолетним раздумьям о судьбах человечества. Как отмечал Е.Н. Трубецкой, Соловьев в «Трех разговорах» до конца рассчитался со своей идеей теократии. Для самого Соловьева это означало, что мир отпал от Бога, что обетованное тысячелетнее царство на Земле может быть только царством антихриста.

На вопрос, поставленный в «Трех разговорах» (есть ли мировая сила, способная соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим), Соловьев дает ответ отрицательный. Мир, основанный на разделении индивидов, государств, вероисповеданий, не способен к созданию Царства Божьего на земле. Духовное объединение и возрождение человечества возможно, но уже по ту сторону истории. В этом мыслитель усматривал развязку исторического процесса, его конец.

Начав с поиска смысла истории, пройдя через соблазн теократии, Соловьев приходит к апокалипсису конца истории. Надежда на Царство Божие переносится в эсхатологическое безвременье по ту сторону земной жизни [Лишаев 2006: 117–198].

В эсхатологии «Трех разговоров» Россия, уподобляясь душе человеческой, оказывается не просто географическим пространством, а тем вселенским полем, где Бог борется с Дьяволом, антихрист с Христом и, как Новый Израиль, заключает Вечный Завет Бесконечного Царствия Божия. Здесь Синай возносится на Голгофу, и Голгофа преображается в Фавор [Сербиненко 1990: 29–40].

Война идет между добром и злом. Может быть, просто заботиться о том, чтобы добра в людях было больше? И тогда зло само собою исчезнет? Но даже Христос своей добротой не спас Иуду Искариота и злого разбойника. Где же истина? Евангельская точка зрения в том, что люди своими государствами, фабриками, войсками, судами, университетами только разрушают Царство Божие. По мнению Князя, главная мысль Евангелия — «в великом принципе непротивления злу насилием». Однако Князь считает, что поступать по со-

вести, бороться со злом, жить по евангельским заветам «должно теперь и здесь».

В.С. Соловьев различал зло индивидуальное, общественное и физическое, крайнее (смерть). В слова господина Z. он вкладывает свою точку зрения на причины добра и зла: «Наша опора одна: действительное воскресение. Мы знаем, что борьба добра со злом ведется не в душе и в обществе, а глубже, в мире физическом. И здесь мы уже знаем в прошедшем одну победу доброго начала жизни — в личном воскресении Одного — и ждем будущих побед в собирательном воскресении всех. Тут и зло получает свой смысл или окончательное объяснение своего бытия в том, что оно служит все к большему и большему торжеству, реализации и усилению добра: если смерть сильнее смертной жизни, то воскресение в жизнь вечную сильнее и того и другого. Царство Божие есть царство торжествующей через воскресение жизни — в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро. В этом вся сила и все дело Христа, в этом Его действительная любовь к нам и наша к Нему. А все остальное — только условие, путь, шаги. Без веры в совершившееся воскресение Одного и без чаяния будущего воскресения всех можно только на словах говорить о каком-то Царствии Божием, а на деле выходит одно царство смерти» [Соловьев 1988, 2: 728].

Собственно, в этих умозаключениях смыл метафизических поисков истины Владимира Соловьева.

Для исполнения воли Божьей и достижения Царства Божия необходимо иметь совесть, ум, вдохновение добра. Но человек должен бояться ложного добра, его обманчивой и соблазнительной личины. Соловьев подводит вплотную своих героев к волнующей и непонятной теме антихриста. Дилемма здесь не стоит — или Воскресение, или царство смерти и греха. Василий Розанов утверждал, что православие, католичество, лютеранство казались Владимиру Соловьеву не окончательными формами религиозного сознания, а стадиями, ступенями. Душа его была предана, и притом всегда, религии Святого Духа. По мнению К. Мочульского, «Повесть об антихристе» Соловьева и «Апокалипсис нашего времени» Розанова закрепили их духовную связь на пороге вечности.

Герои повествования В.С. Соловьева остались каждый при своем мнении. А сам автор и не пытается что-то доказать читателям, он ставит иную задачу — размышляет вслух о проблемах добра и зла,

войны и мира; приглашает читателя к диалогу. Как замечает один из участников «Разговоров», «еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено» [Там же: 761].

Многие взгляды героев В.С. Соловьева, касающиеся проблем политики, войны, религии, национальных взаимоотношений, созвучны и нашему времени, несмотря на то, что прошло более ста лет. Удивительной проницательностью обладал Владимир Сергеевич Соловьев, заглядывая в будущее, и предостерегая.

В «Краткой повести об антихристе» В.С. Соловьев предвидит политическую картину мира и геополитическое противостояние Востока и Запада, проблемы христианского и исламского мира, «европейские соединенные штаты» [Там же: 739], распространение влияния Пекина.

На рубеже XIX–XX столетий происходят глубокие перемены в странах Востока, там зарождаются новые общественно-политические движения. Об угрозе с Востока Соловьев писал не случайно. Такие интенции существовали во второй половине XIX в. в российских умонастроениях и были обоснованы достаточно агрессивной международной политикой Японии, набирающей силу после реформ императора Мейдзи. Не были не замечены в России и революционные события в Китае. Россия стремилась к мирным отношениям с «Поднебесной», о чем свидетельствует большое путешествие Великого князя Николая Александровича по Восточной железной дороге.

Русское общество и интеллигенция очень внимательно следили за политическими событиями в Восточной и Юго-Восточной Азии, осмысливая роль и место России, ее положение между Востоком и Западом.

Соловьев был не одинок в поисках тех ценностных ориентиров и мотиваций, которые могли определить политику России в восточном вопросе. Соловьев акцентировал свое внимание не на проблеме миропонимания русской интеллигенцией истории Востока, а на особенностях восприятия Востока на определенных этапах его развития.

Будущая судьба России рисуется В.С. Соловьевым в тонах апокалиптики и тревожной непредсказуемости. В своей лирике Соловьев редко обращался к политике, но последние стихотворения мыслителя посвящены глубинным проблемам исторической картины мира.

Как созвучно нашему времени его знаменитое «Ex oriente lux» с вопросом, обращенным к России: «Каким же хочешь быть Востоком — Востоком Ксеркса иль Христа?».

До последних дней своей жизни Соловьев продолжал работать. «В предчувствии…» — таков диагноз последних произведений Владимира Соловьева, ушедшего 31 июля 1900 г., накануне великих потрясений в России.

С началом XX в., когда война становится всеобщим человеческим бедствием, эта проблема, вслед за В. Соловьевым, рассматривается русскими религиозными философами в рамках христианской историософии.

Выступая против ложного «ура-патриотизма», в статье «Россия через сто лет», В.С. Соловьев задается «вечными» вопросами российской действительности. В каком состоянии находится Отечество? Не показываются ли признаки духовных и физических болезней? Изглажены ли старые исторические грехи? Как исполняется долг христианского народа? Не предстоит ли еще день покаяния? К своим современникам Соловьев обращается с риторическим вопросом: «Что будет с Россией через сто лет, <…> Неужели нам ничего неизвестно о будущем России?». Ответом на этот вопрос, по Соловьеву, может стать только обращение русского народа к «патриотизму размышляющему и тревожному», истинной задачей которого является познание высшей воли Бога [Степанов 2003: 378–383].

О причинах войн размышляли последователи В.С. Соловьева — С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев. С точки зрения Н.А. Бердяева, теократическая система, построенная Соловьевым, была самой слабой стороной его религиозной философии, и он сам ее под конец жизни разрушил. Крах теократической утопии, полагал Бердяев, был самым значительным событием в умственной и духовной жизни Владимира Соловьева. Вместе с тем, размышляя над наследием Соловьева, Бердяев отмечал: «В философии Владимира Соловьева и родственных ему по духу русских философах живет универсальная традиция, общеевропейская и общечеловеческая, но некоторые тенденции этой философии могли бы создать и традицию национальную» [Бердяев 1990 в: 19].

Бердяева и Соловьева объединяло опасение перед Востоком. В работе «Китай и Европа», в стихотворении 1894 г. «Панмонголизм», в «Русской идее», в «Трех разговорах» Соловьев постоянно напоми-

нает об опасности панмонголизма — грозящей «неотразимой беды». Предотвращение войны Соловьев считал невозможным уже потому, что не сомневался в неизбежности столкновения христианских народов как с пробуждающимся исламом, так и с «панмонголизмом». Размышляя над его творчеством в статье «Проблемы Востока и Запада в религиозном сознании В.С. Соловьева», Н.А. Бердяев затронул проблему взаимоотношений не только православия и католичества, но и в целом проблему «Восток — Запад».

По мнению Н.А. Бердяева, Соловьев всегда признавал великую миссию славянства и России, он был философом русского мессианизма. Но такая цель предполагает веру в правду, хранящуюся в глубине русского духа; и именно в этом призвание России. Эта правда может быть лишь христианской, правдой мистического опыта православного Востока [Там же]. Задумываясь о будущем, Бердяев напоминал об опасности для Россия стать Востоком Ксеркса, если она не победит в себе «татарщины». В 1926 г. на страницах журнала «Путь» Г.П. Федотов в статье «Об антихристовом добре», посвященной «Трем разговорам» Владимира Соловьева, напишет: «Для многих крушение русского царства оказалось равнозначным не только гибели России, но и гибели мира. Апокалиптические настроения легко овладевают умами, и в этих настроениях предсмертное произведение В. Соловьева приобретает неподобающее ему пророческое значение» [Федотов 1992: 588].

В наследии Владимира Соловьева было немало незавершенного и недосказанного, однако для многих русских мыслителей начавшегося XX столетия он стал примером и вдохновителем новых творческих идей и исканий на духовной и философской ниве [Гайденко 2001, Емельянов, Павлов 1997; Рашковский 1988]. Соловьев показал, что добро — понятие не православное, а общечеловеческое. По сути дела, во всех своих работах он развивал концепцию христианского гуманизма. Именно в этом — явное расхождение Соловьева со сложившимися в России церковными стереотипами духовности, с их постулированием верховенства канонических норм над жизненным миром верующих. Здесь же просматривается и философский мотив идеи всеединства, которая стала своего рода константой, удерживавшейся и воспроизводившейся при наступивших вскоре социально-исторических изменениях в творчестве его последователей среди русских религиозных философов начала XX в.

Воспринятое, пусть и с критическими коррективами, наследие Соловьева стало основополагающим для размышлений Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, братьев Трубецких и других русских философов по поводу событий, случившихся в России в период новой полосы войн и революций.

Религиозно-этический и социальный аспекты войны и мира: постановка вопросов (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев)

Философское наследие В.С. Соловьева и обаяние его личности оказало огромное влияние на русскую религиозную философию начала XX столетия. К началу нового века сложились принципиальные подходы и основополагающие идеи по вопросам причин мирового зла, смысла войны и поиска путей к миру.

Историософским контекстом, в котором рассматривалась эта тематика, стали представления об истории как едином поступательном процессе нравственно-религиозного совершенствования человека и общества на пути к «Царству Божьему на земле». На такой общетеоретической «платформе» развивались конкретные суждения и концептуальное осмысление природы войн, их религиозного и социального аспектов в трудах С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева в период, предшествовавший Первой мировой войне.

В начале XX в. в российском обществе назрел кризис. Многие представители его образованных слоев предчувствовали надвигавшуюся трагедию, но не было единой нити, которая связала бы и примирила разные точки зрения ради спасения страны. Вместе с Владимиром Соловьевым о судьбе России размышляли не только сторонники идей всеединства, но и многие другие известные люди, среди которых Л.Н. Толстой, П.Б. Струве, С.Ю. Витте, П.А. Столыпин, протоиерей Иоанн Кронштадтский. Идеологи социал-демократии «тянули» общественное мнение в свою сторону. Отвратить российское общество от бездны социальной революции не удалось.

В «Предисловии» к сборнику «Из глубины» Петр Струве писал: «Сборник “Вехи”, вышедший в 1909 г., был призывом и предостережением. Это предостережение, несмотря на всю

вызванную им подчас весьма яростную реакцию и полемику, явилось на самом деле лишь робким диагнозом пороков России и слабым предчувствием той моральной и политической катастрофы, которая грозно обозначилась еще в 1905–1907 гг. и разразилась в 1917 г. Историк отметит, что русское образованное общество в своем большинстве не вняло обращенному к нему предостережению, не сознавая великой опасности, надвигавшейся на культуру и государство» [Струве 1990: 19].

С.Н. Булгаков

Можно утверждать, что именно религиозно-историософская мотивация стала лейтмотивом в трактовке социально-исторических событий начала XX в. русскими философами — продолжателями идей В.С. Соловьева о всеединстве, цельности человеческой личности, в поисках гармонии и христианской свободы. Это в полной мере относится к трудам выдающегося русского мыслителя Сергея Николаевича Булгакова (1871–1944).

Путь С.Н. Булгакова к религиозной философии был сложным. Будучи профессиональным экономистом, в начале своей научной деятельности Булгаков стоял на позициях легального марксизма. Революция 1905–1907 гг. окончательно развеяла для Сергея Булгакова марксистские утопии. Он полностью пересматривает свое мировоззрение. Именно в эти годы он начал работать над сборником «Два града» (религиозно-философские статьи).

Булгаков глубоко воспринял концепт всеединства В.С. Соловьева, его незаконченное учение о Софии. Систему своих религиозно-философских взглядов С.Н. Булгаков изложил в «Философии хозяйства», сделал первый набросок софиологии [Бодров 1989 : 55-56]. Рассматривая антиномию абсолютного и относительного, Бога и мира, Творца и творения, Булгаков «стремился постигнуть Бога в обращенности к миру, а мир познать в его предстоянии Богу» [Елена, монахиня 1997: 374].

Для понимания позиции философа по интересующей нас проблеме смысла войны, истоков зла и насилия, поиска путей к миру необходимо раскрыть тот тернистый путь исканий Булгакова, который собственно и является ключевым в ответе на эти вопросы. Эволюция

взглядов Булгакова от «христианского идеализма» к оправданию «христианского социализма» и познанию Софии в контексте идей всеединства — сложный и противоречивый процесс развития его идей.

В сборнике статей «От марксизма к идеализму» (1903) С.Н. Булгаков полемизирует с противниками идеализма, полагая, что идеалы социальной справедливости и общественного прогресса, свободы и равенства, политического либерализма и социального демократизма или социализма вытекают из принципов философского идеализма и не составляют монополии марксизма. Наоборот, между марксизмом и идеализмом, при всей противоположности их в области «теоретического разума», существует значительная близость в сфере «разума практического» и социальных стремлений [Булгаков 1997 б, 1: 3–4].

Для России идеализм — достаточно самобытное явление, так как тема поиска основ мироустройства всегда была одной из любимых в народном сознании. По мнению С.Н. Булгакова, идеализм в России «родился и стоит под знаком социального вопроса и теории прогресса. Он нужен его представителям не затем, чтобы уйти от земли и ее интересов — на небо ли, или в “болото реакции”, или куда-нибудь еще, но чтобы придать абсолютную санкцию и тем непререкаемо утвердить нравственные и общественные идеалы; поэтому он не мирит с действительностью, а зовет к борьбе с ней во имя абсолютного идеала» [Там же: 3–4].

Размышляя над наследием С.Н. Булгакова, игумен Вениамин (Новик) считал, что «вместо старого, изрядно одряхлевшего и бессильного идеализма С. Булгаков предлагает волевой, действенный идеализм, как философско-этическую проекцию универсально понятого христианства, как глобального проекта. Такой идеализм не отворачивается ни от материи, ни от политики, а ставит задачу преображения этих сфер» [Вениамин (Новик) 2002: 4]. Причем такая позиция в духе этического универсализма была присуща многим русским мыслителям, в числе которых П. Чаадаев, В. Соловьев, Г. Федотов, С. Франк, Н. Бердяев. В своем сознании они совместили «христианскую и социальную парадигмы в их иерархическом соподчинении, предложили концепции христианских гуманизма и социализма» [Там же: 7].

Раздумья С.Н. Булгакова в духе христианского социализма пройдут через все творчество мыслителя. Таким образом, сущность христианского социализма Булгакова состоит «в концептуальном сочетании “правды социализма” и христианской этики» [Салов 1990: 101–103].

Работу «Основные проблемы теории прогресса» С.Н. Булгаков посвятил анализу прогресса и роли социализма в свете христианского взгляда на свободу выбора. Размышляя над темой развития отдельной личности и целого государства, Булгаков выясняет, каким образом движение науки и прогресса повлияло на развитие философии, метафизики, проблем этики и идей социальных реформ общественной жизни. Булгаков сделал ряд интересных заключений, которые сегодня важны для осмысления эпохи начала XX в., понимания многих причин событий, происходивших в России сто лет назад.

Правота С.Н. Булгакова заключается в том, что для обыденного сознания важнее не вопросы истины и бытия, а знание будущего и ответы на простые вопросы — а что же дальше? Человеку необходимо иметь целостное представление о мире; он не может ждать удовлетворения этой потребности до тех пор, пока будущая наука даст достаточный материал для этой цели. Вместе с тем человек не способен заглушить в себе эти вопросы, сделать вид, что они не существуют, игнорировать их, как, в сущности, предлагают сделать позитивизм и разных оттенков агностицизм. По мысли Булгакова, «компетенция метафизики больше, чем положительной науки, — как потому, что метафизика решает вопросы, более важные, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответ на вопросы, которые не под силу опытной науке» [Булгаков 1993 а, 2: 66–67].

Размышляя над целями исторического процесса, Булгаков подчеркивал мысль о том, что с новыми источниками наслаждений человечество получает и новые источники страданий, новые болезни и заботы. Погоня за всеобщим счастьем как целью истории абсурдна, ибо эта цель неуловима и неопределима. Социальный эвдемонизм, по мысли Булгакова, тот же эпикуреизм, осуждаемый развитым нравственным сознанием. Стремление человека к счастью естественно, но нравственным является лишь то счастье, которое «есть попутный и непреднамеренный результат нравственной деятельности, служения добру» [Там же: 67].

Смысл истории, по мысли Булгакова, заключается в признании мировой, провиденциальной заданности исторического процесса, его творческого и разумного плана. Поэтому все, что было и будет в истории, необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума. Здесь должно быть дано «оправдание добра», о чем в свое время писал Соловьев. И этим можно объяснить существование зла в природе, человеке и истории.

С.Н. Булгаков полагал, что одна из задач философии состоит в том, чтобы найти такую точку зрения, при которой «существование зла в мире представляется не только допустимым, но в известном смысле целесообразным и относительно разумным; при таком понимании зло теряет значение самобытного начала, и обнаруживается его внутреннее конечное бессилие» [Там же: 76–77]. Если история есть раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже принимаем, что в истории не царит лишь мертвая закономерность причинной связи, ибо в ней выражается закономерность развития абсолюта. Понимание сущего доступно лишь всеведению Божию. События нашей собственной жизни и истории в целом навсегда останутся иррациональны. Булгаков подразумевал под иррациональностью действительности борьбу добра и зла. Если зло существует в истории, ей имманентно, то «ей имманентна вместе с тем и известная иррациональность, закрывающая от нас трансцендентную рациональность всего сущего, хотя она и может постулироваться метафизикой и составлять предмет разумной веры» [Там же: 78].

Проблема онтологии зла скрыта в метафизике истории. Исторические события представлялись С.Н. Булгакову как некий процесс с положительным или отрицательным показателем, где сама история является постепенным, «зигзагообразным прогрессом, совершающимся посредством борьбы добра и зла, движения противоречий» [Там же: 79].

Для Булгакова-человека и для Булгакова-философа нет дилеммы в отношении значимости нравственного закона в жизни человека, так как главным законом должен быть абсолютный закон добра. При этом Булгаков указывал на то, что «мало героев, которые ни пред чем не отступят и пойдут на смерть за то, что они считают своим долгом. Но у тех, кто не в силах следовать нравственному велению, боль совести свидетельствует о том, что здесь нарушено это веление, совершен грех. Позитивная теория прогресса является своего

рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в добро» [Там же: 80].

Нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) является условием ее автономной нравственной жизни, неустранимой частью теистического мировоззрения. Булгаков выделял ряд необходимых постулатов христианской теории прогресса и целостной модели мироустройства: абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок, или царство нравственных целей; добро не только как субъективное представление, но и объективное, мощное начало. Именно в задачи общественных наук, изучающих различные формы социального бытия в прошлом и настоящем, входит освещение смысла добра и зла в социальной жизни.

Рассматривая роль личности в истории и свободу воли, С.Н. Булгаков полагал, что причина постоянного и настойчивого искания законов социального развития коренится в стремлении человека опереться на объективную закономерность внешнего мира, приурочить свои свободные стремления к естественному ходу вещей. Человек, будучи свободен желать чего угодно, не чувствует себя всемогущим для выполнения своих желаний. Если бы человек был всемогущ, тогда свобода совершенно сливалась бы для него с необходимостью и противоположности между ними не существовало бы, но человек подчинен необходимости.

В чем же основная проблема теории прогресса по Булгакову? Полемизируя со сторонниками этой теории, он видел решение проблемы в философском понимании свободы и необходимости в единстве с теистической позицией личности. «На атеистическом фундаменте не была еще воздвигнута ни одна цивилизация в истории, — пишет Булгаков, — по моему убеждению, и не может быть воздвигнута. Атеистическая культура может быть только паразитным растением на чужом столе, и притом губящим корни дерева, к которому присосалось» [Булгаков 1997 а: 205].

Тема свободы воли и свободы выбора всегда была интересна С.Н. Булгакову. Размышляя над идеями социальных революций и преобразований, которые редко бывают ненасильственными, Булгаков высказал предостережение о том, что «введение в душу народную яда материалистического человекобожия поможет быстрее

двинуть пролетариат на капиталистов, мобилизовать социальную революцию, вырвать важные социальные реформы. Но какою ценою будет куплена эта победа, с какими духовными силами вступит это человечество в следующую эпоху истории?» [Там же].

События русской революции 1905–1907 гг. произвели на Булгакова сильное впечатление и привели его к глубокому разочарованию в революционном пути развития общества, бесперспективности кардинальных трансформаций. С тревогой в начале XX в. писал он о судьбе России, понимая, насколько глубоко духовный кризис проник в разные общественные слои. «Ветром с Запада» Булгаков называл государственный, культурный, политический и экономический кризис в России. За решением проблем о хлебе насущном не стоит забывать о душе народной. Ибо, по мнению Булгакова, «с растлением души народной мы утрачиваем фундамент, на котором зиждется настоящее и будущее России, — и ее государственность, и народное хозяйство, и национальная культура. Будем хранить грядущим векам святыню души народной, ее сердце, совесть, веру, возгоревшуюся от светильника катакомбы. И тогда нам не страшны все исторические испытания, и не дрогнет наша вера в будущее народа, который своими страданиями создал великую Россию, но взлелеял в своей душе иной, высший идеал, завещанный первохристианством, и в мысли о нем наименовал свою отчизну: *святая Русь*!» [Там же: 206]. Эти строки, написанные Булгаковым в 1909 г., можно расценить как манифест.

В начале XX столетия Булгаков был одним из главных выразителей «веховства» как идейного движения, призвавшего интеллигенцию к отрезвлению, отходу от стадной морали, утопизма, оголтелого революционерства в пользу работы духовного осмысления и конструктивной социальной позиции. Основной мотив в работах Булгакова того времени звучит следующим образом: мир — это обнаружение или воплощение Бога и поэтому необходима христианизация земной жизни.

Булгаков считал идею прогресса, заложенную во всех видах социализма, не научной, а религиозной. Причем христианство, в отличие от всех религиозных учений, открывает миру тайну о том, что воля Творца ведет мироздание (и венец мироздания — человека) к совершенству. Ведет к высшей жизни, ведет к тому, что в Библии называется Царством Божиим. Для Булгакова гораздо важнее нрав-

ственный закон, по которому стремление к политической и экономической демократии превращается из простой борьбы за существование в борьбу за освобождение личности.

Наболевшие, порой неразрешимые проблемы российского общества Булгаков анализировал в контексте судеб русской интеллигенции. На страницах «Вех» он писал не только о ложном героизме, жизнеспособности русской гражданственности и государственности и ее судьбах, но и о духовной подоплеке исторических событий в России в начале XX в.

С.Н. Булгаков был согласен с Н.А. Бердяевым в том, что характер русской интеллигенции складывался под влиянием двух основных факторов: с одной стороны, полицейского пресса, сформировавшего «подпольную» психологию, а с другой — особого духовного склада и отношения к религии. В страшном, на его взгляд, отходе от православия и «бесновании» русской интеллигенции сказались, как полагал Булгаков, «чувство ее виновности перед народом, атеистичность, подозрительное отношение к философии, особенно к метафизике, догматическая спячка» и нежелание услышать не только религиозных мыслителей, таких как В.С. Соловьев, но даже, несмотря на внешнее признание, Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой [Булгаков 1991 б: 50–51].

Интеллигенция встала по отношению к русской истории и современности в позицию героического вызова и героической борьбы. По мнению Булгакова, «героизм — вот то слово, которое выражает основную сущность интеллигентского мировоззрения и идеала, притом героизм самообожания» [Там же: 55]. Главной чертой такого героизма является максимализм, последствия которого — нигилизм, революция, террор, идейная одержимость, черносотенцы, красносотенцы и тому подобные крайние проявления протеста. Но большинство представителей русской интеллигенции не хотели слышать религиозных мыслителей. Интеллигенция, страдавшая «якобизмом», стремившаяся к «захвату власти», к «диктатуре» во имя спасения народа, неизбежно пришла к расколу на враждующие фракции.

Большая часть русской интеллигенции отвернулась от «мужицкой веры», и отсюда — духовное отчуждение между интеллигенцией и народом. Размышляя над экономическими и политическими процессами в России начала века, Булгаков писал: «Человеческая личность хотя и зависит от еды, экономической обстановки, вообще

условий своей материальной жизни, но есть, прежде всего, то, во что она верит, чем живет, чего хочет, что чтит; исходя же из такого понимания, правильнее заключить, что и в новом строе личность тоже может оказаться опустошенной и морально разлагающейся. Потому сколь бы высоко мы ни ставили заботы о материальных нуждах обездоленных классов, нельзя забывать и о духовных нуждах человека» [Булгаков 1997 а: 259].

В понятие *мир* Булгаков вкладывал глубоко религиозный смысл. В работе «Апокалиптика и социализм. Религиозно-философские параллели», возвращаясь к проблеме прогресса и хилиазма, Булгаков рассуждает о том, что «если в хилиазме человечество видит впереди для себя историческую цель, то в эсхатологии оно усматривает над собою и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель» [Там же: 221]. Мир созревает для своего преображения творческой силою божества; это сверхприродное, чудесное вмешательство в представлениях человечества получает характер мировой катастрофы. Преображение мира подготовляется происходящим в нем духовным процессом борьбы противоположных сил. Мировой, а в нем и исторический процесс и в эсхатологии рассматривается как процесс теологический, ведущий к разрешению мировой трагедии, устанавливая тем самым цель и смысл, но для человека эта цель остается совершенна, трансцендентна и в этом смысле от него независима [Там же: 221–222].

В начале XX в. с новой силой вспыхнули споры между неославянофилами и неозападниками. Эта эпоха становится поворотным моментом в русской истории. Булгаков считал, что конец XIX в. подготовил рост политического самосознания, а начало нового столетия он называет критической эпохой в культурном самосознании. «Перед нами, — писал он, — опять стоит антиномия славянофильства и западничества, в новой лишь ее постановке. <…> Тогда, как и теперь, западничество, т.е. духовная капитуляция перед культурно сильнейшим, остается линией наименьшего сопротивления, и стремление к культурной самобытности, конечно на основе творческого усвоения мировой культуры и приобщения к ней, тогда, как и теперь, может утверждаться лишь подвигом веры, казаться лишь некоторым дерзанием. <…> Русская боль и русская тревога за нашу культуру не должны ослабевать в это трудное и ответственное время, когда задачи так огромны, культурные силы так разрозненны и

слабы, а национальное самосознание так придавлено. И в грядущее, к будущей молодой России, обращено наше упование, наша вера» [Там же: 14].

Размышляя о судьбах Отечества, Булгаков не обошел стороной еще один важный российский вопрос — проблему национальности в широком, философском аспекте, замечая при этом, что государство является своеобразной скорлупой, облегающей национальность. Национальное чувство следует держать в узде и никогда не отдаваться ему безраздельно. Идея избранности легко перерождается в идею особой привилегированности, а не ответственности за нацию. При правильном развитии национального чувства им должно порождаться историческое смирение, несмотря на веру в свое призвание. Национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессианизму, иначе он превратится в карикатурный отталкивающий национализм [Там же: 338–339].

Согласно Булгакову, нация первичнее государства, именно она создает государство. Он называл государство «историческим покровом или скорлупой нации, а национальный дух ищет своего воплощения в государстве» [Там же: 339]. Даже те государства, которые в своем окончательном виде состоят из многих племен и народностей, «возникли в результате государствообразующей деятельности одного народа, который и является в этом смысле господствующим или державным» [Там же].

В произведениях Булгакова начала XX в. присутствует глубокая озабоченность тем, что духовный кризис поразил российское общество и стал одной из главных предпосылок раздоров и насилия, войн и революций. По его мнению, такого «сознательного и убежденного стремления <…> свести человека на землю и опустошить небо еще не было в истории России» [Там же: 253]. Глубокий религиозный кризис Булгаков называл «самоубийством человечества». Он задается вопросом: почему же похороны Бога неизбежно обращаются в похороны самих похоронщиков. Ответ в том, что, хороня Бога в своем сознании, люди вынуждаются хоронить божественное и в своей душе, а божественное есть действительная, реальная природа человеческой души.

Булгаков, как и многие представители русского общества, жил в предчувствии войны и трагедии. Он был глубоко убежден в том, что причины военных конфликтов кроются в нравственной природе че-

ловека. Философ полагал, что историческое будущее России, возрождение и восстановление ее мощи или окончательное ее разложение и даже политическая смерть находятся в зависимости от культурно-педагогической задачи — просветить народ, не разлагая его нравственной личности. И судьбы эти история вверяет в руки интеллигенции. По мысли Булгакова, «в сердце и голове русской интеллигенции происходит борьба добра и зла, животворящего и смертоносного, зиждительного и разрушительного начала в России, а поскольку происходящее у нас имеет несомненно также и мировое значение, то и борьба эта мировая» [Там же: 266]. Сравнивая русский народ с ребенком, которого должна просветить интеллигенция, он задает вопрос: «Два электричества, когда они соединяются, что дадут они — благодетельный свет и тепло или разрушительную и испепеляющую молнию?» [Там же].

В этих размышлениях Булгакова о судьбах народа и интеллигенции кроется один из ответов на наболевшие вопросы. Как религиозный мыслитель, он в своих суждениях опирался на нравственные ценности русского народа и его глубокую религиозность, традиционные основы русского общества. При этом он был уверен, что следует искать новые пути, учитывая исторический опыт, накопить ценности культуры и духовные силы. Новый человек может родиться лишь на почве самоуглубления.

С развитием исторических событий все яснее раскрывался религиозный смысл русской драмы, которая, выражаясь в политическом и социальном кризисе, «коренится в духовном распаде и внутреннем раздоре русского народа» [Там же: 267]. Евангельская заповедь «Ищите прежде всего царства Божия и правды Его, и вся прочая приложатся вам» (Мф. 6, 33.) для Булгакова стала аксиомой.

Критикуя интеллигенцию, Булгаков был уверен в том, что будущее России — в ее руках. Одну из причин национального кризиса он видел в шатком равновесии этических воззрений общества. Философско-религиозное кредо русской интеллигенции — атеистический нигилизм. Слишком часто переступается ею граница между дозволенным и недозволенным, свободой и деспотическим или анархическим своеволием, партийной дисциплиной и общечеловеческой моралью. Для народа кодекс атеистической догматики и отсутствие духовного здоровья разрушительны. Следствие этих глубинных процессов в обществе — разложение личности, глубокий паралич

воли и нравственного чувства [Там же: 263–264]. Эти процессы способствуют развитию внутренних противоречий и конфликтности в обществе в целом.

По мнению Булгакова, человечество не спасет прогресс. Признаки тупика, к которому ведет прогресс, — мещанское благополучие, равнодушие капитализма, внутренняя безысходность. Из объяснения Булгакова следует, что прогресс не побеждает главного врага, обесценивающего жизнь, — смерть, страшным нигилизмом уничтожающую все ценности. Здесь кроется одна из причин вражды и войн человечества, которое, по мнению Булгакова, «никогда не считало и не считает свою, лежащую во зле и грехе, отравленную ненавистью и преступлением, искаженную слабостью и ограниченностью жизнь должным, нормальным уделом человечества» [Там же: 270].

В чем же видел спасение Булгаков? Только в вере в Воскресение Христа — это завет и обетование сохранения всех ценностей. Он приводит строки из Апокалипсиса: «Отрет Бог всякую слезу, и смерти не будет уже, ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр. 21, 22). [Там же: 271].

В начале XX столетия для религиозно-философского творчества Булгакова был характерен миросозерцательный синтез: его волновали вопросы не только философии, экономики и права, но и религии, эстетики, метафизики творчества.

Размышляя о судьбах России и политических коллизиях нового столетия, Булгаков сделал акцент на нравственных законах жизни людей и общества в целом. Рассматривая проблемы добра и зла, силы и насилия, позиции тех или иных слоев общества по этим вопросам, Булгаков проанализировал их с точки зрения этики. При этом все большую роль в его оценках играет христианская позиция и теистический взгляд на проблематику мира и войны. Конкретных работ на эту тему в данный период у Булгакова нет, но постепенно формируется внутреннее убеждение, которое позже станет лейтмотивом его подхода к религиозно-философскому осмыслению природы зла и насилия, порождающих как следствие вражду и войны.

В событиях революции 1905–1907 гг. Булгаков увидел симптомы многих опасных болезней, которые через несколько десятилетий поставят нашу страну на грань катастрофы. Это и надежда на «социальное чудо», и «разрушение в народе вековых религиозно-нравственных устоев», что «освобождает в нем темные стихии, ко-

торых так много в русской истории, глубоко отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевников-завоевателей», и «духовная педократия» — величайшее зло нашего общества. Многие из этих проблем, озвученные русскими религиозными философами, в том числе Булгаковым, актуальны и для современной России.

Религиозно-философское творчество Булгакова выпало на тяжелые годы испытаний России. Будучи профессором Московского коммерческого института, С.Н. Булгаков в 1907 г. был избран от Орловской губернии депутатом II Государственной Думы как беспартийный «христианский социалист». С думской трибуны Булгаков выступал за отмену военно-полевой юстиции, всенародное осуждение террора, расширение бюджетных прав Думы, а также он активно участвовал в решении аграрного вопроса. В еженедельнике «Век» Булгаков публиковал свои впечатления и заметки о деятельности Думы.

Однако опыт работы в Государственной Думе привел Булгакова к сильнейшему разочарованию в парламентской деятельности, в пригодности Думы для решения насущных проблем страны, да и в работе многих депутатов, недостойных, по его мнению, представлять интересы народа. Думская деятельность развеяла общественно-политические иллюзии Булгакова. На заседании по поводу отмены военно-полевых судов Булгаков заявил: «Я вижу перед собою Россию последнего времени, это взбаломученное море, Россию, которая разрушается междоусобной войной, которая не в состоянии разобраться в понятии о добре и зле, которая притупилась в ценности человеческой жизни и высшей норме человеческой жизни, поколебленной в наше время» [Государственная Дума. Второй созыв. Стенграфические отчеты. 1907 г. Сессия вторая. СПб.: Государственная типография, 1907. Т. 1. Стб. 397–399].

Миросозерцание Булгакова шло вразрез с политическими страстями в парламенте. Он рассматривал многие явления политической жизни России не только с позиции объективной реальности, но и с глубоко нравственной точки зрения. Заслуга Булгакова в том, что он пытался призвать депутатов разных политических партий объединиться и добросовестно трудиться на благо России, принимая конкретные законодательные акты. Но разобщенность членов II Государственной Думы привела к ее краху. С.Н. Булгаков выбрал для себя иной путь — путь духовного религиозного совершенство-

вания, при этом он занимал активную гражданскую позицию, наполненную христианскими ценностями.

Этот период связан с активной общественной и публицистической деятельностью философа. Он участвовал в издании журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни», сборников «Вопросы религии», «О Владимире Соловьеве», «О религии Льва Толстого», «Вехи», в работе «Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева» и книгоиздательства «Путь», где в 1911–1917 гг. выходили в свет важнейшие произведения русской религиозной мысли. В творчестве Булгакова наметился переход от лекций и статей на темы религии и культуры (важнейшие были им собраны в двухтомнике «Два града», 1911) к оригинальным философским раздумьям.

Первая мировая война, революция, страшные потрясения лишь укрепили религиозный взгляд мыслителя на решение проблем зла и насилия в обществе, поисков путей к миру в контексте духовно-нравственной созидательной работы.

Н.А. Бердяев

В начале XX в. глубокие размышления о добре и зле, свободе воли, установлении Царства Божьего на земле, равенства и братства мы можем встретить в трудах Николая Александровича Бердяева (1874–1948). Бердяев пишет ряд книг: «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), «Духовный кризис интеллигенции» (1910), «Философия свободы» (1911), — посвященных данной проблематике.

Как отметил сам философ, если на Западе со времен Рима тщательно разрабатывалась правовая система, регулирующая взаимоотношения между государством и обществом, то в России основными признаками образованного сознания, по его мнению, стали утопизм, книжность, нереалистичность и максимализм. Любые новации рождаются в определенном контексте, новое создается в пространстве сложившегося культурного ландшафта и стереотипов мышления.

Бердяев высказывал свое мнение по поводу революционных событий, полагая, что гонения на знание, творчество, высшую жизнь духа в революционные дни отрицательно сказались на молодом поколении. Причем вина лежит не только на революционерах и само-

державии, но и на Министерстве народного просвещения в совокупности с ортодоксальной церковью. Полемизируя с последней, Бердяев замечал, что духовный багаж современных «учителей» церкви настолько убог и жалок, что с ним не победить будущие стихии мира сего. Служители церкви, по мнению философа, заняты обыденной обрядовой практикой и банальными нравоучениями [Ермичев 1995]. Настало время разума, или время для философского оправдания веры. Невозможность прийти к Христу философским путем вовсе не обесценивает философию, ориентированную на религиозные вопросы. Такая философия необходима для современных молодых людей, которые «религиозно мучаются и религиозно ищут». Оценивая религиозно-философские общества, Бердяев констатировал, что «волевых актов из них не вытекало» [Бердяев 1991 а: 159].

В 1909 г. в сборнике «Вехи» вышла статья Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда». В этой работе он рассматривал проблемы русской интеллигенции и ее позицию по отношению ко многим общественным, политическим и социальным вопросам российской действительности. Анализируя развитие русской философской мысли, Бердяев писал о том, что «западничество и славянофильство — не только публицистические, но и философские направления» [Бердяев 1990 в: 4]. Характеризуя увлечения интеллигенции материализмом и позитивизмом, Бердяев отмечал оторванность кружковой, интеллигентской философии от мировых философских традиций. Демократические инстинкты, а не философское творчество всегда были важнее для русской интеллигенции. Поэтому классическими «философами» интеллигенции были Чернышевский и Писарев в 1860-е, Лавров и Михайловский — в 1870-е годы.

В 90-е годы XIX в. под влиянием марксизма выросли интеллектуальные запросы русских умов и молодежи. Одни увлеклись диалектикой и материализмом, другие — идеализмом и мистикой. Но интеллигенцию не интересовала истинность той или иной теории, важнее было то, насколько теория может послужить благу общества и не отвлечет ли метафизика от борьбы с самодержавием.

С такой точкой зрения Бердяев был не согласен. Для него истина гораздо важнее социальных идей и демагогических рассуждений. Демагогия деморализует душу интеллигенции и создает тяжелую атмосферу, развивая моральную трусость. Мыслитель был не против любви к справедливости на земле, но он выступал против деления

философии на «пролетарскую» и «буржуазную», на «левую» и «правую». По его мнению, это не имеет никакого отношения к философской истине и является признаком декаданса.

По мысли Бердяева, в России философские учения воспринимались интеллигенцией в искаженном виде. Анализируя идеи позитивизма, экономического материализма, неокантианства, эмпириокритицизма, ницшеанства в начале XX столетия, Бердяев констатировал субъективное отношение и классовый подход к трактовке философских учений.

Интерес к Канту, Фихте, германскому идеализму повысил философско-культурный уровень интеллигенции и послужил мостом к высшим формам философского сознания. В широких кругах интеллигенции вряд ли читали и серьезно изучали труды представителей мировой философии. Но, по мнению Бердяева, метафизику нельзя искажать и приспосабливать к современной русской жизни. «И Авенариус, и Ницше, да и сам Маркс очень мало нам помогут в борьбе с нашим вековечным злом, исказившим нашу природу и сделавшим нас столь невосприимчивыми к объективной истине» [Там же: 16].

Наблюдая политическую жизнь страны, Бердяев высказывался достаточно категорично: «Любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине» [Там же: 8]. Такой была позиция философа накануне Первой мировой войны и трагических событий 1917 г.

Философия, по мнению Бердяева, есть школа любви к истине, а истина не может быть оружием общественного переворота, народного благополучия и людского счастья.

Эти размышления имеют прямое отношение к взглядам философа на проблемы зла и насилия, мира и войны. Публицистика Н.А. Бердяева на страницах «Вех» носила не только аналитический, но и пророческий характер. Те умонастроения русской интеллигенции, о которых он писал, сыграли немаловажную роль в судьбе общества. Стихия революции, борьба между политическими партиями, опьянение идеями марксизма привели Россию к сильнейшим социальным потрясениям.

Критикуя атеизм русской интеллигенции, позже, в книге «Самопознание», Бердяев напишет: «Малую революцию 1905 г. я пережил мучительно. Я считал революцию неизбежной и приветствовал ее.

Но характер, который она приняла, и ее моральные последствия меня оттолкнули и вызвали во мне духовную реакцию. После этой не вполне удавшейся революции, в сущности, кончился героический период в истории русской интеллигенции. Традиционное миросозерцание революционной интеллигенции с аскетическим сужением сознания, с моральным ригоризмом, с религиозным отношением к социализму расшаталось и в некоторых кругах интеллигенции и полуинтеллигенции в результате разочарования революцией началось настоящее моральное разложение» [Бердяев 1991 а: 135].

Размышляя над темой рабства и свободы, которая является ключевым вопросом к разгадке многих проблем общественной и нравственной жизни, в том числе проблем мира и войны, зла и насилия, Бердяев был уверен, что всякая масса сгруппировавшихся людей уже враждебна свободе. Как, впрочем, и всякое организованное общество враждебно свободе и склонно отрицать человеческую личность. По мнению Бердяева, «личность, осознавшая свою ценность и свою первородную свободу, остается одинокой пред обществом, перед массовыми процессами истории. Демократический век — век мещанства, и он не благоприятен появлению сильных личностей» [Там же: 136]. Здесь он был солидарен с Булгаковым, подвергшим резкой критике мещанство, называя его болезнью западного мира.

Бердяев не испытывал иллюзий в отношении ценностей западного общества, понимая и анализируя духовный кризис европейской цивилизации. Но его больше волновала судьба России, ее место в мировом процессе и те «великие мировые» задачи, которые выпали на долю России. В осуществлении этих задач Бердяев видел своеобразную неопределенность и непреодолимость.

Ярким выражением взглядов Н.А. Бердяева стала книга «Философия свободы», вышедшая в 1911 г. Разрабатывая религиозно-метафизические основания свободы, он высказывает мысль о том, что философия порождена религией, поэтому отказываться от веры в Бога как основания любого мировоззрения значит ограничивать свой взгляд на мир.

Высшим подвигом свободы Бердяев называл отречение от разума мира сего — безумие в Боге. Только преодолением ограниченности логики обретается разум большой [Бердяев 1989 а: 35]. Однако он не признавал за официальной православной церковью права диктовать свое понимание мира и Бога кому бы-то ни было. Понять Бога нель-

зя логическими рассуждениями. Бог сам выбирает того, кто может свидетельствовать о нем, и дает ему великое чудо Откровения. Бог сам рассказывает о себе устами евангелистов и пророков. Знания, полученные людьми от Бога, приобретены в акте мистического откровения. Именно такое знание Н.А. Бердяев считал высшим по сравнению с наукой. Высшую истину может постичь только человек, свободный духовно.

«Философия свободы» Николая Бердяева была написана в духе христианского универсализма Владимира Соловьева и его учения о «Богочеловечестве». Таким образом, Бердяев пытался преодолеть церковный конфессионализм как преграду всемирной соборности. Человек — великое чудо творения, он создан «по образу и подобию Божию». Чтобы понять мир, следует понять человека. В этой формуле Бердяев видит одну из главных задач философии. Человек не только свободен, он единственный из живых существ наделен способностью творить, т.е. создавать что-то новое, ранее не бывшее. Личность — это не эмпирическая индивидуальность, а человек, взятый как творческое и свободное существо, неподвластное объективации. Выход к другим людям и единение с ними присущи, по Бердяеву, личности как неустранимая часть ее внутреннего мира, где общество — часть личности. Реализацию этой свободной внутренней социальности Бердяев называет «соборностью» и противопоставляет ее принудительной социализации, которую несут личности все универсальные социальные институты: классы, партии, нации, церкви.

В чем же смыл истории и истоки всемирного зла? Смысл теодицеи и заключается как раз в том, что зло и страдания жизни, смерть и ужас бытия являются результатом предмирного преступления богоотступничества, великого греха всего творения, свободного избрания злого пути. Бытие имеет смысл и оправдание только в том случае, если есть коллективная ответственность всего творения за зло мира [Там же: 128]. Одним из величайших соблазнов человечества является желание «возложить на Творца ответственность за зло творения», — полагал Бердяев.

Этот соблазн с роковой неизбежностью ведет к отрицанию Творца и отнесению источника зла к бессмысленному порядку природы, превращая «первоначальное сознание греховности в злобную обиду на мир, в претензию получать все богатства бытия, не заслужив их, в

желание внешним образом отделаться от зла, не вырвав корней его» [Там же: 128–129].

Констатируя данность, Бердяев с уверенностью заявлял: человек сам виноват в том, что с ним происходит, «почему он так обижен природой, почему он страдает и умирает, почему рушатся его надежды, и озлобляется, мечется, отрекается от благородства своего происхождения. Возрождение религиозного смысла жизни связано с сознанием источника мирового зла, с окончательным решением проблемы теодицеи» [Там же: 129]. Тема Богооправдания, развернутая в русской философии В.С. Соловьевым, обнаруживает себя в работах С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева, являясь одной из ключевых в их историософских раздумьях.

В традициях Лейбница и его «Опыта теодицеи о благости Бога, свободе человека и происхождении зла» (1710), где Лейбниц защищал идею справедливости Бога, несмотря на существование зла, Бердяев возлагает ответственность за зло на человека. Даже если человека освободить от внешнего насилия, его это не спасет, так как человек должен стать внутренне свободным и осознать свой грех, в котором участвовал, свою религиозную связь с искуплением. Только тогда он сможет быть достойным свободы и вечной жизни.

В то же время, по мнению философа, «подлинный человек есть часть божественной гармонии» [Там же: 128–129]. Трудно думать, что весь груз ответственности за зло лежит на человеке. В нём как в зеркале отражен весь мир, а точнее, он сам является целым миром, маленькой моделью всего, что создано «от века».

В рамках традиций антроподицеи на страницах «Философии свободы» Бердяев, размышляя о развитии человечества, видел одну из главных причин мирового зла в грехопадении. Для понимания диалектики бытия и движения мирового процесса, по мысли философа, необходимо религиозно-философское осмысление тварности человеческого рода.

Позволим себе обратиться к раздумьям Н.А. Бердяева, который писал: «Грехопадение совершилось предвечно и предмирно, и из него родилось время — дитя греха и данный нам мир — результат греховности. Вне времени, в вечности все моменты бытия — грехопадение, искупление и окончательное спасение — свершаются, нет там временной, хронологической последовательности, а есть лишь идеальное, вневременное совершение. Бытие есть трагедия, в кото-

рой все акты не следуют один за другим во времени, а идеально пребывают в абсолютной действительности. Конец мировой трагедии так же предвечно дан, как и ее начало; само время и все, что в нем протекает, есть лишь один из актов трагедии, болезнь бытия в момент его странствования. Нельзя осмыслить мирового процесса, если не допустить мистической диалектики бытия, предвечно совершающейся и завершающейся вне времени и вне всех категорий нашего мира и в одном из своих моментов принявшей форму временного бытия, скованного всеми этими категориями» [Там же: 129].

Бердяев считал, что зло абсолютно алогично, т.е. противно Логосу, непознаваемо, бездонно, бессмысленно. Гностическая апология зла есть идеология слабых, пассивных, призрачных. По его мнению, личность формируется на отрицании зла. Размышляя о положительном всеединстве, Бердяев писал о том, что Божество есть абсолютное, полное бытие. Вне Божества нельзя мыслить никакого бытия, в нем пребывает идеальный космос и осуществлено совершенное бытие всех и всего [Там же].

Идея греха и вытекающей из него болезненности бытия дана до всех категорий, до всякого рационализирования, до самого противоположения субъекта объекту; она переживается вне времени и пространства, вне законов логики, вне этого мира, данного рациональному сознанию. Эта идея противоположности субъекта и объекта остается тайной для всех гносеологий. Она переживается вне времени и пространства, вне законов логики, вне этого мира, данного рациональному познанию [Там же: 130–131].

Анализ размышлений Бердяева на темы религиозной этики необходим, поскольку именно с проблемой зла связывал он источник бесконечных войн. Путь к миру стоит искать только в том случае, когда можно искоренить зло. Феномен зла не в бытии, но в небытии; оно возникло в сфере небытия. Начало зла одинаково не находится ни в Боге, ни вне Бога. Поэтому Бог не ответствен за зло и нет никакого другого бога, кроме Бога добра. Зло находится вне сферы бытия, рождается из небытия и в небытие возвращается; оно не обладает силой, почерпнутой из божественного источника [Там же: 134].

Убийство, насилие, порабощение, злоба — последствия начального зла, которое соблазняло обличием добра. Для Бердяева зло есть творение, обоготворившее себя. Кроме Бога и творения ничего и нет; путь зла есть путь творения, отпавшего от Бога и погнавшегося

за призраком своего оторванного бытия. Лукавый есть только первая в зле тварь, в нем воплотилось начало, противоположное Сыну Божьему, он есть образ творения, каким оно не должно быть. Антихрист и есть новый бог творения, тварь, подменившая Творца источника [Там же: 136]. И путь зла, своеобразная погоня за призрачными средствами, есть подмена, подделка, превращение бытия в фикцию.

В этом смысле Бердяев согласен с Достоевским, когда понимает свободу как тяжкое бремя. Все достоинство творения, все совершенство его по идее Творца — в присущей ему свободе. По мнению Бердяева, именно свобода есть основной внутренний признак каждого существа, сотворенного по образу и подобию Божьему; в этом признаке заключается абсолютное совершенство плана творения источника [Там же: 137–138].

Насилие и принудительность бессмысленны в искоренении и устранении зла из мира. Основа совершенства и добра — в свободе, в свободной любви к Богу, в свободном соединении с Богом. Но этот «характер всякого совершенства и добра, всякого бытия делает неизбежным мировую трагедию» источника [Там же: 138]. Творение Бога, свобода и искупление греха — величайшая тайна, рационально непостижимая. Творение отпало, в силу присущей ему свободы, от Творца. Началась трагическая история мира, в основу которой было положено преступление источника [Там же: 139].

В попытках Бердяева снять с Бога ответственность за свободу, порождающую зло, есть и мотив традиционной христианской теодицеи, и определенная новация. Первичная свобода присутствует в человеке, Бог не может предвидеть его поступки. Бог не действует в бытии, или объективации духа. Бог не Властелин, но Освободитель. Своей любовью Бог помогает человеку обрести свободу от мира, т.е. стать существом духовным. Размышления о греховности мира и искуплении станут основополагающей позицией Бердяева в его рассмотрении проблем зла и насилия и в дальнейших работах.

Подводя читателя к вопросу о смысле истории, Бердяев видел в основе истории грех, а смысл истории — в искуплении греха и возвращении творения к Творцу, в свободном воссоединении всех и всего с Богом.

Задумываясь об исторических судьбах человечества, истории христианства, Бердяев подчеркивал мысль о том, что род людской

преодолевал и продолжает преодолевать массу соблазнов. Для Бердяева подлинная теократия — откровение богочеловечества на земле, откровение Святого Духа в соборном человечестве. Но времена этого откровения еще не наступили.

Анализируя роль государства в истории, Бердяев высказывает интересную мысль о том, что оно является порождением языческого мира и для него оно нужно. Католический папизм и византийский цезаризм — остатки язычества, знаки того, что человечество не приняло в себя Христа. Для человечества, принявшего Христа, для Богочеловечества в пределе не нужна власть человеческая, так как оно абсолютно покорно власти Божьей, так для него Христос — Царь и первосвященник [Там же: 139].

По мнению Бердяева, только христианская эсхатология разрешает проблему прогресса и проблему страдания [Там же: 191]. И прежде чем приступить к рассуждениям о церковной мистике как мистике свободы, он приходит к следующему выводу: «В тысячелетнем царстве Христовом будет утерта каждая слеза и слезинка ребенка, из-за которой Ив. Карамазов отвергнул прогресс, и мир получит высший смысл. Вне христианского смысла история не может иметь никакого смысла: история не может быть принята, прогресс должен быть отвергнут. Вопрос о сущности зла есть основной вопрос о жизни и смерти, и нет решения этого вопроса вне религии Св. Троицы, вне мистической диалектики Троичности, отраженной во всем, что в мире творится. Творение, предоставленное своим собственным силам, бьется над решением проблемы бытия, и не находит ни счастья, ни смысла, не спасается от смерти и страдания. Личность ждет универсального разрешения своей судьбы, и в этом скрыта уже жажда веры и религиозного исхода. Чтобы человеком стать, нужно, чтобы Бог был и Богочеловек являлся» [Там же: 192].

Бердяев возвращается к идее о том, смысл истории — движение к завершению, исходу. Религиозное сознание видит в истории трагедию, которая имела начало и будет иметь конец. Как В.С. Соловьев в «Повести об Антихристе», так и Н.А. Бердяев в «Философии свободы» утверждает, что «будущее двойственно, в нем зло должно быть окончательно отделено от добра. Смысл истории, согласно Апокалипсису, заключается в освобождении человеческих сил для последней борьбы добра и зла, Христа и Антихриста» [Там же: 172].

Размышления Бердяева о хилиазме созвучны взглядам автора сборника «Два града» С.Н. Булгакова. Бердяев писал о Спасении как мировом и личном процессе, совершаемом историей, где судьба личности зависит от судьбы мира. Задача нового религиозного сознания, о котором размышляли Бердяев и Булгаков, состоит в том, чтобы понять смысл мировой истории и роль христианства в ней как глубоко творческого процесса.

Рассмотренные сюжеты из религиозно-философских размышлений С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева охватывают весьма широкое «тематическое поле», но в то же время концентрируют внимание на нескольких фундаментальных характеристиках их мировидения. Прежде всего, это идея духовного единения людей, причем понятая не в конфессионально ограниченном, а в христианско-универсальном смысле. С этой точки зрения, препятствия к единству — «проекции» в социальную реальность ущербных сторон человеческого духа, порожденные грехом. Но именно социальное измерение духовного кризиса побуждает искать пути его преодоления не только в религиозно-этической практике «обновленного сознания», но и в конкретных действиях по преобразованию общества на началах гуманизма и справедливости. Здесь, собственно, и складывается подход русских религиозных философов к пониманию войны и мира. Полагая глубинным основанием этих явлений состояние религиозного сознания (его деформации или гармонию), Булгаков и Бердяев считали необходимыми и вполне «материальные» действия (политические, хозяйственные и пр.) для создания благоприятных условий преодоления насилия и войн в жизни общества.

Церковно-богословская позиция дореволюционного Православия в отношении к войне и миру

Не будь побежден злом, побеждай зло добром.
(Рим. 12:21)

Уклоняйся от зла и делай добро;
ищи мира и следуй за ним.
(Пс. 33, 15)

На различных этапах исторического развития отношение православия в России к проблеме войны и мира было неоднозначно. Но в целом, Русская православная церковь всегда стремилась к миротворчеству и выступала против насилия, вражды и войн.

В XIX в. Россия вела войны как оборонительные, так и завоевательные. В различных слоях общества военные действия русской армии воспринимались по-разному, однако Отечественная война 1812 г., Крымская война 1853–1856 гг. и русско-турецкая война 1877–1878 гг., безусловно, оставили отпечаток в душе каждого русского гражданина.

Среди иерархов русской церкви делались попытки глубокого осмысления проблематики войны и мира с ортодоксальной точки зрения. Как правило, проповеди представителей православного духовенства носили учительский характер. Их целью было воспитание православного человека и гражданина в духе патриотизма и российского самодержавия, а также выработка правильного церковного, православного отношения к событиям окружающей действительности, и в том числе военным событиям, в которых принимала участие Россия.

Среди богословов и проповедников Русской православной церкви XIX в. выделяются яркие фигуры, рассматривавшие проблемы миротворчества. Их высказывания до сих пор имеют большое значение для христианской культуры в целом. Митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов), епископ Кавказский и Черноморский Игнатий (Брянчанинов), епископ Владимирский Феофан (Говоров) обладали значительным духовным авторитетом в православной среде, их суждения были негласными указаниями и для мирян, и для пастырей — священников.

На рубеже XIX–XX веков крупнейшие деятели русского православного духовенства и богословия включились в обсуждение проблемы зла и непротивления злу насилием, поставленной Л.Н. Толстым. Их размышления и взгляды на мир и войну не были исключительно умозрительными. В них непосредственно отражались события современных для той эпохи войн, в которых участвовала Россия. Проблемы отношения к войне, воинскому долгу и подвигу, к ратному служению Отечеству в христианском учении относятся к числу наиболее сложных и не имеющих однозначного ответа. Собственно, активное обсуждение этих проблем начинается в России с середины XIX в., когда трагедия Крымской войны потрясла русское общество. Именно тогда по выступлениям и проповедям известного церковного деятеля, митрополита Московского Филарета (Дроздова) выходит «Катехизис для воинов» как прибавление к «Пространному Катехизису», изданному Московской Синодальной типографией еще в 1829 г.

По мысли Феофана (Говорова), который вошел в историю под прозванием «Феофан Затворник», для человека один из главных способов стяжания мира — молитва. Епископ Феофан говорил, что христианин должен молиться и за победу в войне, и за достижение правого мира [Феофан (Говоров) 1899: 50]. Главное для воина — упование на Бога, а не самонадеянность. И еще один важный аспект следует подчеркнуть в отношении иерархов православия к проблемам мира и войны. Церковь всегда поддерживала существующую в России самодержавную форму правления как богоустановленную.

Под «миротворчеством» в православном сознании понимался комплекс усилий, направленных на поддержание мира — как внутри страны, так и с другими странами [Курляндский 2003: 249–250]. Стяжание мира внутри страны предполагало борьбу с народными возмущениями и беспорядками, революциями и гражданскими войнами (позиция Русской православной церкви была неотрывно связана с самодержавной формой правления в России). Помазанником Божиим в России называли государя еще с XVI в. Церковь считала недопустимым (греховным) для христианина участие в смутах и волнениях против царя. На протяжении многих столетий, вплоть до реформы 1861 г., в действиях Русской православной церкви по сохранению внутреннего мира в Отечестве доминировала поддержка правительственного курса. Митрополит Филарет (Дроздов) прини-

мал участие в составлении Манифеста 19 февраля 1861 г., где было упомянуто о том, что крепостной порядок привел к «ослаблению добрых отношений» крестьянина и помещика [Там же].

Если говорить об отношении к внешним войнам России и поддержании внешнего мира, то в этом вопросе позиция Русской Церкви не только совпадала с политикой самодержавия, но и демонстрировала негативное отношение к идеям непротивления злу. Опираясь на Священное Писание и Священное Предание в своих высказываниях, иерархи православной церкви придерживались позиции богоустановленной справедливой войны, участие в которой понималось как один из путей спасения христианина.

В своих проповедях, поучениях и размышлениях православные священники и богословы всегда опирались на официальную позицию Русской Церкви. Мiр в понимании православия — это все, что явилось созданием Творца. Он объемлет не только жизнь без войны, но и общинное жительство, устройство, сознание и чувства богосозданного человечества [Полный православный богословский энциклопедический словарь 1992: Ст. 1581]. Евангельский постулат: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами божьими» (Мф. 5:9), — стал богословским основанием миротворческой позиции церковных теоретиков.

Православно-богословская традиция утверждает, что Господь поставил Церковь на страже мира, на страже священного дара жизни; необходимо стоять на этой Божественной страже денно и нощно, вселяя надежду на милость Божию и укрепляя веру в победу жизни. Мир — это завет и дар Божий. В Писании мы читаем о том, что следует искать мира, стремиться к нему и Бог мира будет с нами.

Православие различает два образа мира: мир духовный (внутренний) и мир как богоустановленный порядок жизни на земле. Мир внутренний — это мир с Богом, определяемый религиозной совестью и любовью. Со времен святителя Иоанна Златоуста в христианской мысли утвердился тезис о том, что настоящий мир должен иметь внутреннюю основу [Иоанн Златоуст 2001: 295]. Если есть мир, то будет и любовь. Где есть любовь, там явится и мир. А жизнь, построенная на страхе, — ложный мир. У Святых и благочестивых людей мир в душе. Мир как богоустановленный порядок на земле достигается соблюдением свободы, справедливости, братства, взаимопомощи; он создает условия для достижения внутреннего мира.

Из сказанного следует, что мир, за который люди борются в своей повседневной социальной жизни, еще не настоящий, а лишь условие для достижения «настоящего» — внутреннего мира. Мир, который отстаивают антивоенно-настроенные силы, в конечном итоге — дар Божий. Такой мир, по богословскому мнению, возможен при условии, если люди преодолеют свою греховность. Но поскольку сами они, без помощи Бога, не могут этого сделать, то мир может быть дарован только Богом. Борьба за мир, по утверждению богословов, — это борьба с грехом и «развращенностью сердца», борьба со злом в себе.

Эта точка зрения созвучна мыслям В.С. Соловьева, рассуждавшего на страницах «Трех разговоров» о причинах зла и пути к миру. Об этом же писали Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков, размышляя над судьбами России.

Отправной точкой православно-богословских взглядов на проблему войны и мира является библейское представление о человеческой греховности [Рождественский 1916: 3]. Реконструкция этих взглядов создает следующую картину.

Новозаветное Откровение основывается на ветхозаветной истине: все люди грешны, кроме Богочеловека Иисуса Христа. Происходя путем рождения от растленного грехом Адама как единого родоначальника (Деян. 17:26), «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3:9, 23; 7:14), все по зараженному грехом естеству своему являются «чадами гнева» (Еф. 2:3). Потомки Адама, в строгом смысле слова, не участвовали лично, сознательно и своевольно в самом поступке Адама, но, рождаясь от его зараженного грехом естества, они изначально принимают как неминуемое наследство греховное состояние естества, в котором обитает грех, действующий и влекущий к творению личных грехов. Поэтому род человеческий подвергается наказанию, как и Адам [Преподобный Иустин (Попович) 2003: 166–168]. Неминуемое последствие греха, как говорил апостол Павел, — смерть — царствует от Адама «и над не согрешившими по подобию преступления Адамова» (Рим. 5:14).

Наследственность первородного греха всеобща, ибо никто из людей не изъят из этого, кроме Иисуса Христа, рожденного вышеестественным образом от Святой Девы и Духа Святого. Всеобщую наследственность первородного греха подтверждает многими различными образами Откровение Ветхого и Нового Завета. Праведный

Иов указывает на прародительский грех как на источник всеобщей человеческой греховности, когда говорит: «Кто родится чистым от нечистого? Ни один» (Иов. 14:4).

Во всех потомков Адама вошла греховность естества; наклонность к греху, как греховное начало, живет в каждом человеке (Рим. 7:20), действует, производит смертность и проявляется через все личные грехи человека [Преподобный Иустин (Попович) 2003: 170]. В Послании к Римлянам апостол Павел говорил: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12).

Таким образом, с позиции православия, одним из главных истоков войн на земле является греховность рода человеческого. В греховности человек участвует своей свободной волей, и эта греховность естества разветвляется и разрастается через его личные грехи. Закон греха, таящийся в природе человеческой, воюет против закона разума и делает человека своим рабом, и человек не делает добра, которого хочет, а делает зло, которого не хочет, поступая так по причине живущего в нем греха (Рим. 7:1–25).

Фундаментальной причиной войн, по смыслу библейских истин, является воля Бога, который таким образом карает людей за греховность. Здесь подразумевается и первородный грех, и грех Каина, и нарушение людьми моральных норм и правил, установленных Богом.

Православные богословы для объяснения причин войн обращаются к двум основным разновидностям интерпретации источников войн: религиозно-догматической и религиозно-этической [Павлов 1988: 29–30].

Суть религиозно-догматической точки зрения состоит в том, что войны возникли в результате «первородного греха». Источником греха Церковь считает грехопадение первых людей Адама и Евы, впавших в искушение. Человек возгордился и стал надеяться на собственные силы, забыв о Боге. А это означало стремление противопоставить себя Богу. Причиной греха стал сам человек, злоупотребивший данной ему Богом свободой, по своей воле он совершил грех и понес наказание.

Священное Писание утверждает, что грех так глубоко потряс и расстроил человеческое естество, что человек ослаб для добра и, даже когда он хочет, не может совершить добро (Рим. 7:18–19), а не может он его совершить как раз потому, что грех имеет сильное

влияние на естество человека. Если бы грех так глубоко не повредил человеческое естество, полагают Отцы Церкви, не было бы необходимости в том, чтобы Единородный Сын Божий воплотился, пришел в мир как Спаситель и требовал от людей полного телесного и духовного возрождения (Ин. 3:3, 5, 6). По Библии, каждый стал грешным от рождения, каждый стремится жить по своей воле, а не так, как определил Бог. С возникновением способности грешить в человеке начинается борьба добра и зла. А поскольку люди по своей воле дают злу возможность возрастать и умножаться, то неизбежно возникает конфликт между добром и злом.

По мнению Православной церкви, со времени грехопадения в мире постоянно происходит борьба между добром и злом [Пространный христианский катехизис Православной кафолической церкви 1913]. Война посылается людям в качестве наказания за грехи. Бог дает каждому человеку и обществу в целом возможность искупить грехи. Искупление достигается через жертвы и страдания на войне.

Религиозно-этическая концепция объясняет войны нравственным падением людей, их постоянным стремлением нарушать божественные заповеди и моральные нормы. Эта установка переносит акцент с потустороннего источника войн на земной. Согласно данной концепции войны возникают не по воле Бога, а по причине моральной вины людей.

Появление религиозно-этической концепции войн обусловлено историческими условиями развития человечества, требовавшими от богословской мысли учитывать конкретные обстоятельства возникновения войн и военных конфликтов.

Существует общехристианская точка зрения, согласно которой заповедь «не убий» включает в себя запрещение любого убийства, в том числе и того, что совершается в бою. Убийство — богоотступничество, поэтому все войны преступны. Блаженный Августин писал о преимуществах «вечного мира», который равнозначен вечной жизни, уготованной праведникам. «Благо мира так велико, что даже в условиях жизни земной и смертной обыкновенно ни о чем с большим удовольствием не слушают, ничего сердечнее не желают да ничего лучшего найтись не может» [Творения Блаженного Августина 1910, 6: 125]. Разум и воля человека повреждены по причине греха. Но он сохранил то естество, с которым был сотворен, и естест-

венную силу — свободную, живую, деятельную. Человек должен творить добро и избегать зла. И в падшем человеке имеются остатки добра и способность творить добро. В послании к Римлянам апостол Павел говорил о том, что грех не дает человеку делать добро, но победить этот грех возможно только верой (Рим. 7:18–22).

Если обратиться к тому, как звучали приведенные богословские постулаты в конкретно-исторических обстоятельствах существования русской православной церковности, то можно увидеть, какая трансформация происходила с ними при решении Россией задач, связанных с защитой Отечества.

Часто подвиги смирения отдельных святых, таких как преп. Сергий Радонежский, Серафим Саровский, противопоставляют общей позиции Церкви в отношении военного вопроса. Однако конкретных проповедей пацифизма у русских святых нет. Преподобный Серафим Саровский, давший изувечить себя злодеям, ни разу не осудил вооруженной защиты ближнего. Игумен Сергий, ставший при жизни воплощением кротости и умиротворения, ушедший из монастыря, чтобы не быть втянутым в борьбу за власть, благословил русское войско на Куликовскую битву и освятил участие верных сынов Церкви на ратный подвиг освобождения русской земли от захватчиков. Сергий Радонежский засвидетельствовал раз и навсегда, что Святая Православная Церковь почитает ратное дело поистине священным, непостыдным даже для тех, кто оставил мир для исполнения в полной мере заповедей Христа [Федотов 1990: 152, 239].

В первой половине XIX в. митрополита Филарета (Дроздова) беспокоило духовное настроение православных военнослужащих в Российской императорской армии. Большинство речей митрополита Филарета, опубликованных в «Катехизисе для воинов», были произнесены во время Севастопольской кампании. На основе толкования Священного Писания Филарет обосновывает поведение солдат и офицеров на поле битвы лицом к лицу с неприятелем.

Рассматривая основные положения учения о вере и благочестии, аспекты нравственного богословия и толкование Священного Писания в свете воинских обязанностей, «Катехизис для воинов» стал не только учебным пособием для военного духовенства, но и необходимой нравственной книгой для солдат и офицеров на фронте.

Опираясь на евангельские заветы, Филарет Московский напоми-

нал о том, что нельзя «поступать ни с кем нагло и насильственно; клеветать; следует довольствоваться жалованием, содержание которого определено должностью и званием» [Святитель Филарет Московский]. По мнению митрополита Филарета, Церковь поставлена на страже мира, поэтому «когда, наконец, по пророчеству, перекуют мечи свои на орала и копья свои на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2:4).

Определяя позицию Православия в отношении мира и войны, митрополит Филарет говорил о том, что «Бог любит добродушный мир, и Бог же благословляет праведную брань. Ибо с тех пор, как есть на земле немирные люди, мира нельзя иметь без помощи военной. Честный и благонадежный мир большей частью надобно завоевать. И для сохранения приобретенного мира надобно, чтобы победитель не позволял заржаветь своему оружию» [Там же].

Следует заметить, что многие русские богословы и священники будут пользоваться при составлении нравственной литературы для армии именно проповедями и катехизисом митрополита Филарета. В своих обращениях к воинам, принимавшим участие в Крымской кампании, Филарет сделал акцент на духовный настрой: «С утешением видим вас, идущих на защиту Отечества. Исполняйте священный долг, и тем лучше исполняйте, что на этот подвиг вас призвала свободно ваша добрая воля и любовь к Отечеству. Тем паче благословит вас Бог, любящий добровольные жертвы, тем более признательно будет вам Отечество, если подвиг, так ревностно начатый, столь же ревностно продолжите и совершите» [Там же]. 18 марта 1855 г. митрополит Филарет получил благодарность от императора за пожертвованные 110 600 рублей на военные надобности от Московской епархии.

В 1905 г., когда шла русско-японская война, известный московский журнал «Душеполезное чтение» в серии публикаций обратился к размышлениям Филарета (Дроздова) на тему войны и мира. По мнению авторов, воззрения Филарета вновь стали ценны и поучительны в свете трагических событий на Востоке.

Все труды митрополита Филарета проникнуты позицией ортодоксальной церкви о греховности рода человеческого как первопричине всех бедствий и раздоров. Филарет в этом смысле не оригинален, когда полагает, что кара небесная за грехи является своеобразной очистительной и спасительной мерой в искуплении, являясь

«бичом Божьим». Он писал: «В бедствиях войны мы должны слышать и уразумевать Глас Господен, призывающий нас к покаянию, <…> глас — не столько грозный и карательный, сколько кроткий и милостивый» [Святитель Филарет Московский о войне и мире 1905: 575]. Именно поэтому бедствия войны не должны устрашать и приводить в уныние. Если бы войны происходили случайно, то никаким рассудком нельзя было бы поставить предел страху [Там же: 575].

Филарет был уверен в том, что «все события происходят под невидимым управлением Промысла Божия, в направлении к благим целям» [Там же: 576]. Выражая позицию официального православия, Филарет основывался на той точке зрения, что «Бог попускает войны, растворяя Свой суд милосердием, защищая правых и побуждая к исправлению согрешивших, дабы потом исчерпанную ими меру скорбей и лишений наполнить утешением и воздаянием» [Там же]. Для Филарета бесспорно, что если мир в душе, то он и во внешней жизни и в ее проявлениях [Там же: 580]. Первое условие победы — твердая вера. И если люди будут благоразумны, духовно мудры, а не праздны, то мир утвердится не только внутренний, но и внешний.

Проповедям Святителя Московского Филарета была созвучна точка зрения виднейших представителей академического православного богословия на рубеже XIX–XX веков. Борьба за мир, по утверждению богословия, — это борьба с грехом, с «развращенностью сердца», борьба со злом в себе. «Катехизис для воинов» в дореволюционной России неоднократно переиздавался, что означало его духовную значимость для солдат русской армии. В 1916 г., в самый разгар Первой мировой войны, он переиздается не только как библиографическая редкость, но и как актуальная книга для воинов, особенно на передовой.

В 1884 г. в Москве была опубликована книга священника Второго Драгунского Санкт-Петербургского полка протоиерея Сергия Белявского «Воин-христианин. Чтения для солдат по Закону Божьему». В основу этой книги лег Катехизис, составленный митрополитом Филаретом (Дроздовым) для воинов. В Чтении дается общее понятие христианства как вероучения, краткий обзор истории христианской церкви и различий внутри христианства, а также рассказ о Священном Писании и Священном Предании, о православной вере и церкви. До октября 1917 г. эта книга переиздавалась неоднократно. Она состояла из нескольких разделов, которые для воина-

христианина являлись своеобразным путеводителем и наставлением [Воин-христианин 1994].

В основу наставлений воину положены евангельские заповеди, апостольские послания и мотивы этического учения Православной Церкви. Особо напоминалось, что для каждого христианина «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). В то же время следует помнить, что «не будь побежден злом, побеждай зло добром» (Рим. 12:21). В основе поведения воина лежит евангельская притча о том, как «пришли и мытари креститься и сказали ему: Учитель! что нам делать? Он ответил им: ничего не требуйте более определенного вам. Спрашивали его также и воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клевещите, и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк. 3:12–14).

Церковная жизнь вся пронизана аналогами воинских порядков, начиная с крещения, похожего на принятие присяги. Крещаемый отрекается от сатаны и обязуется вести с ним брань. Отныне во всю жизнь он будет именоваться воином Христовым. И действительно, земная жизнь христианина есть по существу непрекращающаяся борьба со злом, в первую очередь — в самом себе. Потому и Церковь, заключающая в себе всех верующих, как живущих, так и уже отошедших в иной мир, делится на церковь воинствующую (тех, кто еще воюет на земле) и торжествующую (тех, кто уже отвоевался и одержал каждый свою, большую или меньшую, победу над злом) [Напутствие воину-христианину 1996].

Читаем у апостола Павла: «Итак, станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности <…> возьмите щит веры <…> и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф. 6:14–17). На самом небе после падения денницы идет война. У апостола Павла читаем, что Отец послал Христа «примирить с Собой все <…> и земное, и небесное» (Кол. 1:20). Для напоминания о том, что война еще не закончилась, на иконостасе каждого православного храма изображен предводитель ангельских воинств — Архистратиг Михаил с огненным мечом в руке.

Павел взывал к христианину: «Переноси страдания, как добрый воин Иисуса Христа» (Тим. I 1, 2, 3). Можно наблюдать сходство между аскетом и воином. Если первый умирает для мира, выбирая путь инока — иной путь, то второй был готов лишиться старых привязанностей ради воинской доблести. Аскет уходит из мира в

монастырь, присоединяясь к братству, спаянному железной дисциплиной; воин покидает житейскую обыденность, вливаясь в ряды армейского братства, также почитающего подчинение. И тот, и другой облачаются в особые одежды, показывая свою отстраненность от обыденности. Один сражается с демонами и собственными страстями, другой — с вооруженным врагом и собственным страхом.

Сходство между ратным трудом и аскезой не случайно, оно имеет сущностный, метафизический характер. Воинское делание и подвижничество аскета одинаково направлены на преображение личности человека, предполагающее уничтожение старого, ветхого внутреннего мира. Подверженное порокам и несовершенное, это старое миросозерцание тленно, оно удерживает человека в мире, который греховен. С точки зрения христианства, необходимо умереть (инициатически), с тем, чтобы воскреснуть в новом, преображенном качестве, стать, по выражению Святых Отцов, «Богом по благодати и усыновлению».

Такая задача стоит перед всеми, но аскет и воин решают ее успешнее всех. Аскет, ушедший из мира, как бы умирает для него, отсекая от себя все страсти, питающие его греховную суть. Воин уходит из мира, выражая готовность погибнуть за веру, народ и Отечество, тем самым выполняя свое земное предназначение. Именно поэтому про аскета мы говорим — подвижник, а про воина — герой.

Православная Церковь утверждает, что злу следует противиться из любви и посредством любви. С точки зрения православия, самопожертвование есть высший подвиг любви. Представители Православия полагают, что непротивленцы не правы, когда, исходя из этих очевидных христианских принципов, приходят к принципиальному отвержению внешнего принуждения как такового. К внешнему, даже физическому принуждению прибегал Сам Господь, выгоняя торгующих из храма. К нему же призывал обращаться в особых случаях апостол Павел: «Сделавшего такое дело <…> предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:5).

Само по себе внешнее принуждение или пресечение не обеспечивает преодоления зла в человеке (это под силу только любви), но оно иногда создает необходимые условия для любовного воздействия на

человека. Для заживления раны ее надо прижечь, и «живая вода» действует только после «мертвой». В евангельском образе вина и елея, возлитых самарянином на раны страдальца (Лк. 10:30–37), Церковь видит откровение о сочетании строгости и милости в деле спасения падшей души. Христианин, несущий воинскую службу, должен усвоить эти образы, должен понять, что в силу специфики воинской службы, направленной как раз на физическое принуждение и пресечение, он не может быть творческим побудителем добра, но может и должен быть его верным слугой.

Священнослужители и богословы считали, что заблуждение толстовцев и прочих адептов «непротивления» заключается в том, что они отождествляют любое принуждение с насилием. Вместе с тем у насилия и благого принуждения противоположные цели. Насильник стремится унизить и поработить свою жертву, лишить ее своего «я», сломать её волю. Но тот, кто прибегает к принуждению ради блага, освобождает человеческую душу из плена зла, дает ей силы восстановить свое достоинство в тех случаях, когда парализованная злом душа не в силах сопротивляться сама [Война и воины на службе Господней 1912]. Для того чтобы в душу сошло животворное веяние Святого Духа, из нее должны удалиться нечистые духи, а для этого надо применить силу: «Как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного?» (Мф. 12:29).

Осуждая войну, разжигаемую из самолюбия и гордости, из-за мирских выгод и приобретений, Церковь молится за воюющих, когда они вступают в брань, невольно повинуясь необходимости защищать или целость Христовой веры, т.е. свое собственное духовное бытие, или свободу и права человечества от угнетения насилием. Христианство провозглашает абсолютную ценность человеческой жизни. Лишать человека жизни не вправе никто, кроме Бога. Но есть старое правило, принятое и в христианской аскетике: из двух зол выбирать меньшее. Разрешая злодею убивать невинного, мы сами становимся соучастниками убийства [Воин Царя земного… 1823]. У нас есть заповедь любви, но тем самым нам даны обязанность и право защищать тех, кого мы любим. «Если же кто о своих, и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 5:8).

В традиции русского военного духовенства было принято, чтобы священник, трудящийся в армии, духовно и административно оста-

вался в подчинении местного епископа. Таким образом, служа на приходе, он являлся своеобразным орудием духовного воздействия своего епископа.

В конце XIX в. — начале XX в. среди профессуры духовных учебных заведений особо выделялись несколько авторитетных писателей, к мнению которых прислушивались духовенство, армия и русская интеллигенция. К основополагающим работам по проблемам отношения Православия к войне и миру следует отнести, в частности, труды докторов богословия, профессора Санкт-Петербургской духовной академии Александра Александровича Бронзова (1858–1919), профессора Московской духовной академии Алексея Ивановича Введенского (1861–1913), профессора Киевской духовной академии Маркеллина Алексеевича Олесницкого (1848–1905). Сделанные в трудах этих мыслителей теоретические обобщения и выводы имеют существенное значение и в настоящее время для более полного и точного понимания событий исторического прошлого.

В начале XX в. Бронзов [1912] много размышлял об основах христианского понимания проблемы мира и войны. В рассмотрении причин военных конфликтов, с его точки зрения, следует учитывать позиции нравственного богословия и христианской догматики. Бронзов определял нравственное богословие как христианское учение о нравственности, особенность которого заключается в том, что нравственность рассматривается в свете истин Божественного откровения — догматов грехопадения, боговоплощения, искупления, спасения.

Истоки нравственного богословия восходят к Декалогу, Нагорной проповеди, Посланиям апостола Павла, а также творениям отцов и учителей церкви, агиографическим и аскетическим памятникам христианской мысли, закладывающим основы христианской этики. Нравственное богословие определяет нравственные обязанности человека по отношению к Богу и ближнему; феноменологию и аналитику страстей, добродетелей и пороков (грехов); обоснование естественного нравственного закона и его нормативных функций в единстве со сверхъестественным Божественным откровением [Бронзов 1901]. Так как человеку невозможно спастись без Бога, а Богу нельзя спасти человека без него самого, то христианская вера учит с одной стороны тому, что Бог содеял для спасения человека, а с дру-

гой — что должен сделать сам человек, чтобы приблизить свое спасение. Нравственное богословие обосновывает пути к спасению как оправдание подвижнической жизни, ведущей к снисканию благодати. Стяжание духовной жизни и опыт переживания таинств становятся главными принципами построения «системы» нравственного богословия.

В статье «Война» на страницах «Православной богословской энциклопедии» (1902) Бронзов, анализируя феномен войны, обратился к работе В.С. Соловьева «Оправдание добра», где последний называет войну болезнью и аномалией. Главная причина войн кроется в грехопадении Адама, что, в свою очередь, является источником зла и борьбы. В то же время, ссылаясь на Платона, Бронзов писал о том, что война всегда была «естественным состоянием народов» [Бронзов 1902, 3: 699]. Русская Церковь, по мнению Бронзова, оправдывает справедливые войны, направленные на сохранение границ Отечества. Победа дается не только на поле брани, но и молитвой, словом Божьим. Бронзов считал, что ответы на запутанные вопросы в решении любого конфликта следует искать в Евангелии: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12:21); «Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13:4). По мнению Бронзова, единственно верный взгляд к пониманию и избежанию войны — христианский [Там же: 702]. Правильные религиозные убеждения и воспитание патриотизма — универсальный путь к миру.

Размышлениям профессора А.А. Бронзова была созвучна позиция другого представителя православной академической мысли России начала XX в. — доктора богословия М.А. Олесницкого. В работе «Нравственное богословие или христианское учение о нравственности» Олесницкий рассматривал аспекты нравственного учения с точки зрения Церкви, понятие нравственного богословия, отношение нравственного богословия к догматическому. Олесницкий полагал, что в основе христианской нравственности лежит свобода и закон, но писал о том, что Священному Писанию следует верить беспрекословно [Олесницкий 1915: 17].

Рассуждая о грехопадении человечества, Олесницкий считал, что в человеке остался образ Божий. Путь после грехопадения двояк. «Возлюби Бог мір, яко и Сына Своего единородного дал есть» —

преддверие к раю. Грех порождает беззаконие, что в свою очередь порождает смерть — путь к аду [Там же: 85]. По мнению Олесницкого, от добровольного исполнения нравственного закона зависит личное или высшее достоинство человек, которое является его лучшим украшением. И один из главных аспектов нравственного богословия и христианской этики вообще — любовь к ближнему. Апостол Павел: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими <…> и если имею дар пророчества и имею всякое познание и всю веру, а любви не имею, — то я ничто» (1 Кор. 13:1–2). Таким образом, нравственное богословие есть учение, с одной стороны, о законе или долге (обязанностях), с другой — о добродетелях, а частично о благе.

По мнению Олесницкого, власть оберегает народ как от врагов внутренних, так и от врагов внешних. Государство должно защищать себя от нападений и несправедливых притязаний, но оно может также действовать наступательно при достаточных основаниях. Война есть величайший бич человечества, так как она есть смертоубийство в широчайших размерах и разрушение мирной жизни и ее плодов. Благотворная сторона войны та, что она поднимает народные силы, оживляет патриотизм, призывает граждан к самопожертвованию ради общего дела, научает молиться и смиряться. Некоторые оптимисты мечтают о водворении «вечного мира на земле». Но войны неизбежны, пока будет жить грех на земле. «Во всякое время мы можем услышать о войнах и военных слухах <…> ибо надлежит всему тому быть» (Мф. 24:6). Остается только по возможности ограничивать войны.

Война невозможна без войска. Следовательно, и государство немыслимо без войска. Главная обязанность воинов — строжайшая субординация. Столь же свойственно воинам геройство, отсутствие боязни «убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф. 10:28). Иоанн Предтеча указывал воинам: «Никого не обижать <…> и довольствоваться своим жалованием» (Лк. 3:14). Олесницкий был уверен в том, что обязанности подданных по отношению к правительству (и к высочайшей Власти) есть общие обязанности — соблюдать гражданские добродетели, вытекающие из любви к Отечеству, или патриотизма. Любовь к Отечеству есть любовь к стране, в которой мы родились и живем, к своему народу, его религии, обычаям и, наконец, к государству и его главе. Любовь к Отечеству выражается в

добросовестном исполнении обязанностей своего звания, в содействии общему благосостоянию страны, помощи нуждающимся, а также в почитании высшей Власти («Бога бойтесь, царя чтите» — 1 Пет. 2:17) и в повиновении ее указаниям («будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли или верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым», «всяка душа властям предержащим да повинуется» (1 Пет. 2:13); в готовности защищать Отечество даже ценой жизни и платить следуемые налоги в пользу государства («отдавайте кесарево кесарю», «воздавайте всякому должное: кому подать, подать, кому оброк, оброк» (Рим. 13:7); наконец — в молитве «за царя, и за всех начальствующих» (1 Тим. 2:1–2).

Олесницкий считал, что космополитизм, в чьей основе мечта обо всем мире, но не о своем собственном народе и стране, противоположен патриотизму. Он унижает свой народ перед чужими народами и государствами. Далее, рассуждая о веротерпимости и взаимоотношениях национальностей, он писал о том, что по отношению к «инославным христианам и нехристианам» на православном христианине лежит долг веротерпимости и молитвы о «соединении церквей» и об обращении неверующих в христианство, а также участие в миссионерском деле.

Еще одну точку зрения на проблему войны и мира, политическое и международное положение России в начале XX в. высказал профессор А.И. Введенский. Анализируя события русско-японской войны, он попытался с религиозно-философской точки зрения выявить глубинные корни военного конфликта на Востоке, сопоставить взгляды представителей западных и отечественных философских школ на проблему войны, выявить пути и возможности решения этих вопросов. Работа А.И. Введенского «Дальневосточная война в связи с вопросом о войне вообще» (1905) заслуживает особого внимания.

Введенский на основе метафизического подхода к данной проблеме делает выводы о том, что причины войны глубоко духовные. Свое исследование он начинает с сопоставления позиции Николая II и взглядов Л.Н. Толстого в решении военных конфликтов. Оценивая мирные инициативы Николая II по созыву Международной Гаагской конференции, Введенский считал, что таким образом тот хотел достигнуть мира. Действия российского императора, облагороженные

христианством, были направлены на уничтожение ненужных войн во имя человечества. Реальная задача государств — уничтожение варварства и жестокости [Введенский 1905: 3–4].

Профессор Введенский полагал войну злом относительным, называя ее симптомом болезни. Сочувствуя идеям непротивления злу насилием Л.Н. Толстого, Введенский в то же время называл войны всеобщим явлением. Не нужно, по его мнению, «бояться ужасов войны». Во второй главе «Война как всеобщий факт мировой закономерности и метафизической необходимости» Введенский писал: «Человечество, — не в массе, <…> но в лучших своих представителях <…> всегда несет в себе более или менее ясное сознание «основных начал» и коренных законов мирного процесса, в отношении к которому исторический процесс человечества, со всей его цивилизацией и культурой, является лишь частью, тесно связанной с общим, и вместе с ним направляемою к единой верховной цели» [Там же: 7]. Ссылаясь на мысль Гераклита о том, что война есть закон и правда мира, царь и отец всего живого, Введенский писал о войне как необходимости в смысле всеобщем и безусловном [Там же: 7–8]. С точки зрения философии истории, вслед за И. Кантом и В.С. Соловьевым, Введенский называл войну прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества. Он ссылался на Соловьева, который в «Оправдании добра» полагал, что стремление покорить и объединить народы «расширяло область мира» [Соловьев 1988, 1: 478]. Введенский оценивал роль Творца как трансцендентную силу, которая направляет человечество, посылая войны как искупительную возможность в борьбе с всемирным злом. По мысли Введенского, «Бог-Слово <…> направляет все враждебное и противоборствующее к целям сохранения и совершенства; Сам, Своим пришествием на землю, Своими страданиями и смертью, <…> организовал всемирно-историческую войну человечества с исконным врагом добра, отцом лжи и всякого зла. И вот почему христианство не только не исключает войну по существу, <…> но «добрую война» ставит в пример другим» [Введенский 1905: 10]. Поэтому в христианстве воинское звание всегда было почетно и ставилось в пример другим званиям по образу Архистратига воинств небесных Михаила.

Рассуждая о нравственных добродетелях, Введенский называл героизм сверхчеловеческой божественной уверенностью в своей

внутреннем убеждении, оправданном, прежде всего, самим собой. Народ, с точки зрения Введенского, является органом осуществления Божественных целей в истории. Природа зла эмпирична; таковы законы мироустройства. Для достижения благ мира зло, являясь категорией метафизики, необходимо [Там же: 12].

В нескольких главах «Дальневосточной войны…» Введенский остановился на анализе метафизики войны, обращаясь к трудам Фихте, Канта, Вундта, а также к работам Соловьева. «У Канта, — пишет Введенский, — прежде всего нравственная вера в грядущий “вечный мир” как окончательное торжество начал гуманности, и лишь примирение историко-телеологическое и эстетическое с войною как неизбежным злом, ведущим человечество к добру (к миру)» [Там же: 24]. Фихте, по мнению Введенского, сделал попытку нравственно оправдать войну как великое воспитательное средство для племен, народов и всего человечества, где идея «вечного мира» отступает на второй план, почти в область вечных утопий [Там же: 24–25]. Далее Введенский пишет о позиции Вундта, у которого обнаруживает оправдание войны как данной в человеческой природе и в правовой организации государства. По мнению Введенского, эстетическое примирение Канта с войною, усиленное и возведенное в высшую потенцию нравственным пафосом Фихте, достигает «точного вывода из твердо установленных фактов у трезвого и методичного Вундта» [Там же: 26–27].

Рассматривая Дальневосточную войну «с философской точки зрения», Введенский считал, что материализм отказывается постичь смысл войны, атеизм — изумлен ею, а скептицизм — смущен ввиду проявления «сверхчеловеческого» идеализма. По мнению Введенского, человек оказывается во всей своей чистой красоте только тогда, когда божественное влияние отвлечет его от земных интересов [Там же: 34]. Далее звучит мысль, что «народу всегда посылается тяжелейшее испытание войны как единственное средство духовного, а вслед за ним и физического оздоровления» [Там же: 35]. Как операция больному, война необходима обществу. Кстати, позже, во время Первой мировой войны, подобные мысли будут звучать у многих русских религиозных философов, в том числе у С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева.

В заключение, рассуждая о теологической перфорации, т.е. о Божьем принуждении, Введенский призывал к историческому со-

хранению нации и русской православной культуры. Он снова обращается к наследию В.С. Соловьева, который предостерегал об угрозе с Востока. Введенский приводит мысли Соловьева о том, что «борьба между Европой и Азией будет последней и приведет к всемирной войне» [Там же: 42]. Выход один: христианский мир должен стать более христианским и заключить согласие между народами всей Европы.

Анализируя отношение Православия к войне и миру, стоит затронуть и позицию одного из самых заметных представителей Церкви в начале XX столетия — протоиерея собора Андрея Первозванного в Кронштадте о. Иоанна (Сергиева). Иоанн Кронштадтский был духовным наставником целого поколения православных христиан, среди которых были и сильные мира сего, и обычные граждане. Позиция его по отношению к войнам сопряжена с оценкой глубоких кризисных процессов, которые происходили в русском обществе в начале века. Проповеди, выступления, книги и дневниковые записи о. Иоанна в общем контексте отношения русского православия к причинности мирового зла как результата грехопадения людей, борьбы Бога и дьявола, лишь подчеркивают и усиливают значимость общечеловеческих проблем.

Иоанн Кронштадтский был непримиримым противником идей Л.Н. Толстого о непротивлению злу насилием. Об этом он писал в своих дневниковых записях и в резкой форме выступал против великого писателя. Учение Л.Н. Толстого о. Иоанн называл «бесноватым и одурманивающим».

Размышляя над историческими событиями, Иоанн Кронштадтский заявлял, что история человеческого рода являет собой историю падений, восстаний, шатаний жизни семейной и общественной. Современная ему жизнь, по убеждению о. Иоанна, представляет «картину падений всех обществ» [Сергиев 2003: 63]. Причину такого положения он видел в неверии, отпадении от Бога и самонадеянности. Задумываясь над трагедией русско-японской войны и революции, Иоанн Кронштадтский в дневниках пишет, что только Господь может спасти Россию, русский народ и православную веру. «Жизнь, — утверждал он, — есть настоящая школа духовная, борьба, подвиг, сражение с грехом. <…> Нужно всякому учиться побеждать в себе грех с помощью Божию» [Там же: 93]. Только таким, по его убежде-

нию, может быть путь к спасению, к искоренению зла, насилия и вражды.

В начале XX столетия в отечественной религиозно-философской среде формируется целостная система воззрений на проблемы зла, насилия, войны и мира в рамках единой концепции всеединства, созданной В.С. Соловьевым. Наиболее последовательно эти идеи развивают С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев, обосновывая идейно-теоретические взгляды с духовно-нравственных позиций и уделяя особое внимание провиденциальному пониманию *русского пути*. Параллельно существует официальная позиция Православной Церкви в отношении войны и мира, основанная на догматах Священного Писания и Священном Предании, в которой (за редким исключением) практически не обращается внимания на религиозно-философскую дискуссию в отношении проблемы войны и мира. Однако общий религиозно-этический подход к этой проблеме объединяет религиозных философов, духовенство и богословов. Главные задачи, которые видели и те, и другие, состояли в нравственном очищении народа и духовном обновлении России, постижении христианского смысла истории, поиске путей к решению вопросов о добре и зле, об установлении Царства Божьего на земле.

Глава 2
ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА КАК ПРЕДМЕТ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк: духовный смысл войны и мировые задачи России

Когда в августе 1914 г. началась Первая мировая война, многие из участников Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева были в отъезде: это был летний период. Осенью 1914 г. заседания РФО возобновились как в Москве, так и в Петербурге. И конечно, в первую очередь, всех участников общества и приглашенных на заседания волновали боевые действия на Западном и Восточном фронтах, желание каким-то образом помочь Отечеству. Война и социальные противоречия осложнили историческую обстановку в России. Для этого переломного периода были характерны тенденции возрождения идей славянофилов, активизация мессианского сознания, обращение к «русской идее», идее «Москвы — третьего Рима».

Московское отделение РФО собиралось в особняке Маргариты Кирилловны Морозовой, знаменитого мецената, учредительницы московского Религиозно-философского общества, хозяйки московского литературно-музыкального салона и владелицы издательства «Путь».

В основном доклады были посвящены военно-философской тематике. Среда Московского Религиозно-философского общества оказалась наиболее благотворной для подобных дискуссий. Тем не менее, как позже писал на страницах «Истории и смысла русского коммунизма» Н.А. Бердяев, «образовалась культурная элита, не оказавшая влияния на широкие круги русского народа и общества» [Бердяев 1990 б: 91].

6 октября 1914 г. на очередном заседании, посвященном теме войны, выступил **Владимир Францевич Эрн (1882–1917)** с речью «От Канта к Круппу». Для многих это выступление стало неожиданным и послужило толчком к дальнейшим дискуссиям о смысле войны.

В.Ф. Эрн расставил акценты в начале доклада, заметив, что рассматривать всемирную историю упрощенно нельзя. По его убеждению, «бурное восстание германизма предрешено *Аналитикой*

Канта» [Эрн 2005: 457] и военные орудия, изготовленные на заводах Круппа, полны «глубочайшей философичности». При этом, как полагал Эрн, «внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Круппа» [Там же: 457].

По выражению Эрна, феноменализм Канта стал «несокрушимым и железобетонным завоеванием германского духа» [Там же: 459]. Эрн полагал, что воинственному германскому духу философия Канта развязала руки и гильотинировала Старого Бога в лабиринтах своей *Аналитики*. Эрн высказал мысль о том, что феноменология подтолкнула немецкие руки к захвату «всех царств земных и всех богатств земных». Географическая карта Земли предстала германскому воображению огромным и сладким меню, но для пиршества потребовалась сила в лице германского милитаризма. По его мнению, в глубинах феноменологии Канта коренилось «восстание германизма как военный захват всего мира, как насильственная мировая гегемония» [Там же: 462].

Называя орудия Круппа «самым национальным и самым кровавым детищем немецкого милитаризма» [Там же: 462–463], Эрн обозначил их внуками Канта. Высокие достижения Германии в области военной техники явились итогом глубочайшей научности и теоретической обоснованности, качественным результатом многовековой коллективной энергии. По мнению Эрна, новейшие военные орудия Круппа олицетворяли собой пангерманизм, в основе которого феноменалистические принципы Канта: самопогруженность, самозамкнутость, самонадеянность, самозаконность. Эрн считал, что Германия не слышала и не видела международного права, святынь религии, слова чести, так как орудия Круппа стали символом ее превозмогающей силы.

За военным конфликтом между Германией, странами Антанты и Россией стоял глубокий духовный кризис, когда *столкнулись всемирно-исторические начала*. Надменность и спесь — корень германской трагедии. Эти качества, считал В.Ф. Эрн, присущи творчеству не только Канта, Гегеля, Ницше и других немецких философских школ, они затмили светлые силы разума всего немецкого народа. Эрн был уверен, что «путь германского народа, приводящий к неминуемой катастрофе, есть достояние и внутренний опыт всего

человечества» [Там же: 469]. Выход из сложившей ситуации он видел один — обратить свои молитвы к Господу, чтобы русские войска одержали победу и, пережив комплекс «периферии», русский народ не делал ошибок германской культуры, сохранив свои глубинные духовные принципы [Там же: 470].

Конечно же, после этого выступления многие из участников Религиозно философского общества были в недоумении относительно вины Канта и других немецких философов в разгоревшейся войне [В.Ф. Эрн: pro et contra 2006]. Анализируя доклад В.Ф. Эрна, Н.А. Бердяев в ряде публикаций: «Современная Германия», «Ницше и современная Германия», «К спорам о германской философии», «Россия, Англия и Германия» и других работах — был не согласен с той позицией, что агрессивный германский милитаризм есть детище германского философского феноменализма [Бердяев 2004: 72–73]. Бердяев назвал эту точку зрения упрощенной, полагая, что немецкая философия несоизмеримо более сложна и богата.

Продолжая тему германской войны, В.Ф. Эрн ряд своих работ посвятил проблеме смысла войны — «Время славянофильствует. Война. Германия, Европа и Россия» (1915), цикл статей, вошедших в сборник «Меч и крест. Статьи о современных событиях» (1915) и др.

Философ был глубоко убежден в том, что внутренней осью европейской войны явилось столкновение духа Германии и духа России; гордая, материальная внешняя идея Германии столкнулась со смиренной, духовной внутренней идеей России. Защищая православных сербов, Россия выполняла веление Промысла, поднявшись на борьбу не только с мечом, но с крестом. Именно *крест* стал символом России в этой войне. «Против брутального германского меча, — писал Эрн, — Россия сражается мечом, освященным верою в высшую правду; правда для нее первее меча, и потому война приобретает *духовный смысл*» [Эрн 2005: 443].

По мнению В.Ф. Эрна, война имеет предвечный смысл. В этой войне перед Россией стояла особая задача, когда возник вопрос не только о загадочной сущности, но и о великих всемирных целях, о которых писал еще В.С. Соловьев на рубеже столетий. Переосмысливая идеи Соловьева, Эрн характеризовал войну как «величайшее духовное борение, как тяжбу всемирно-исторических начал» [Там же: 1915: 5–6]. Россия выступает вершительницей судеб Европы, и от ее успехов в войне зависит дальнейшая история мира. Эрн был

уверен, что «проблема Европы во всей своей безмерной культурной, политической и религиозной сложности превращается в *практический вопрос русской политики*» [Эрн 2005: 447].

Для решения этих проблем от русского народа требуется сплочение, самоопределение и творческие дела. При этом Эрн признавался, что у него есть некоторая идейная растерянность, так как мысль не успевает за потоком изменений на фронте, не может охватить столь стремительные события. Эрн считал необходимым прислушиваться к голосу народа, «всечеловечности» русской души [Там же: 448], быть особо проницательными. Для победы необходимо объединение и вера в национальную волю и великую историческую миссию России.

Для Эрна война не только события масштаба мировой истории, он затронул и тему единичной человеческой жизни на войне, тему тыла, подвига и духовных поступков людей для блага всей страны. Приводя пример работы военного лазарета в Армении, милосердия медсестер, врачей и добровольных помощников разных национальностей, объединенных общей Родиной и одной целью, Эрн считал, что война дает возможность человеку раскрыть таящиеся духовные возможности.

Людей разных национальностей объединяет не только цель (победить врага), но и христианская вера, дающая надежду на спасение. Он писал о положительной *молекулярной* работе войны и ее благотворном действии. Для Эрна было важно, что, забыв о догматических разногласиях, русский батюшка и армянский священник обнялись перед Ликом Богородицы, отслужив службы о спасении русских и армян, воюющих вместе против башибузуков. То же самое торжество духа творит простой батюшка в небольшом галицийском городке, призывая к милосердию. В этих событиях Эрн усматривал глубокий онтологический смысл. Не всегда главнее то, что делают «первые», даже если о них пишут газеты. Гораздо важнее то, что «делают от всего сердца и от всей души скрытые от наших глаз «последние» [Там же: 454–455]. Именно в этом В.Ф. Эрн видел Промысел Божий и религиозно-духовный смысл войны как очищающей и возносящей душу.

Другой участник обсуждений событий мировой войны — **Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920)** — играл видную роль в заседаниях Московского Религиозно-философского общества. Над проблемами войны и мира, смыслом зла, ролью России во всемир-

ном историческом процессе Трубецкой начал задумываться, будучи студентом. Во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Трубецкой был сторонником идеи России как великой нации. Знакомство и дружба с Владимиром Соловьевым оказала огромное влияние на братьев Трубецких — Сергея и Евгения — и на все их творчество. *Идея всеединства* объединила Е. Трубецкого с С. Булгаковым, Н. Бердяевым, С. Франком, В. Эрном. Среда Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева способствовала совместным поискам «смысла войны».

Рассуждения об историческом процессе всегда занимали важное место в философском учении Трубецкого. Он считал, что в начале XX в. всемирная цивилизация стояла на пороге глобального кризиса. Черты надвигающейся катастрофы Трубецкой увидел, прежде всего, в морали современного государства, которая отражает коллективный эгоизм политиков, предпринимателей, классов и даже целых наций. В своей магистерской диссертации, посвященной Блаженному Августину, он писал о том, что человеческое общество в погоне за благами цивилизации превращается в усовершенствованного зверя. Главной причиной этого процесса Трубецкой считал пагубное влияние индустриализации на общество и мораль. Индустриализация, способствуя техническому прогрессу, разрушает законы божеские и человеческие.

Размышляя над политической ситуацией, которая сложилась в Европе к началу Первой мировой войны, Трубецкой поставил задачу выявить *скрытые* причины войны и те цели, которые преследует Россия, вступившись за православную Сербию. Освободительную черту русского национального самосознания Трубецкой истолковывал как проявление политического бескорыстия, устремленности к спасению самой России. Защищая малые народы и народы одной веры, Россия защищает собственный суверенитет и национальные интересы.

Трубецкой полагал, что Россия сражается «за права национальностей вообще, за самый национальный принцип в политике в полном его объеме» [Трубецкой 2005. С. 387–388]. Он был уверен, что старые славянофильские формулы непригодны для осознания общей национальной задачи в настоящей войне. В отличие от войн с Турцией, когда Россия защищала интересы отдельных народов от турецкого ига, мировая война предоставила возможность решать не просто за-

дачу Восток — Запад, но более универсальную задачу «всеобщего политического возрождения всех порабощенных национальностей» [Там же: 389]. Международная задача России совпала с нравственной христианской задачей защиты малых народов Европы. Трубецкой считал, что Россия должна обязательно победить в войне. Но победа в мировой войне не является для России самоцелью.

Россия должна сохранить свое светлое лицо для мира, при этом Трубецкой предупреждал, что даже после победы война вряд ли закончится. Пока существует милитаризм, вооружены должны быть все. Слова философа звучат как предупреждение будущим поколениям: *«Историческая дилемма ставится весьма определенно: или всеобщее разоружение, или всеобщее вооружение; ничего среднего или третьего между этими противоположными крайностями быть не может»* [Там же: 393].

Трубецкой полагал, что успешно разрешить проблемы безопасности можно только в том случае, если будет найден верный путь к решению национального вопроса и нравственных задач всемирной культуры.

В политике Германии Трубецкой видел угрозу не только демократии, но и мирового владычества Германской империи. По его мнению, сепаратный мир или мир с аннексиями не может устроить Россию. В своем выступлении на апрельском митинге в 1914 г. Трубецкой призывает спасти Россию и объединиться солдатам и офицерам в этом благородном деле. В период Февральской революции, оценивая политическую ситуацию в России, Трубецкой считал победу над Вильгельмом необходимой для сохранения тех прав и свобод, тех политических реформ, которые произошли в России. Он был уверен, что в интересах русского народа и государства следует вести войну «до сокрушения немецкого империализма» [Трубецкой 2005: 399].

В годы мировой войны Е.Н. Трубецкой начал работу над книгой под названием «Смысл жизни». Пережив события войны и революции, он снова переосмысливает катастрофу, произошедшую в России. В итоге, по словам самого автора, «Смысл жизни» становится трудом, в котором было выражено его религиозно-философское миросозерцание. Под словом «смысл» Трубецкой подразумевал «общезначимую мысль о чем-либо, и в этом значении смыслом обладает

решительно все, что может быть выражено в мысли без различия ценного и неценного» [Трубецкой 2003: 5–6].

Размышляя о смысле войны, о роли государства и индивида, Трубецкой писал об одной из самых «мучительных коллизий между присущей человеку жаждой смысла жизни и превозмогающей силой царящей в мире бессмыслицы» [Там же: 47–48]. Внешние причины войн достаточно известны — материальные блага, новые территории, финансовые выгоды. Человек стремится «взлететь над землей в светлом подъеме любви», а государство, с его вечным стремлением к материальным ценностям и бесконечным войнам, извращает «самый духовный облик человека» [Там же: 48]. Одна из главных ценностей человека и его отличие от «низших тварей», по мысли Трубецкого, — «то откровение смысла жизни, коего мир вправе ждать от одухотворенного человеческого сознания и от просветленной человеческой воли» [Там же: 49]. Но духовные силы человека уходят на бесконечную кровавую борьбу за существование. Война оказывается целью в конце прогресса, высшим содержанием человеческой культуры.

В историософских размышлениях Трубецкого прозвучала мысль о том, что «мира на свете вообще не существует. То, что мы называем миром, на самом деле — лишь перемирие, хуже того, *скрытая война* — такое состояние, в котором все подчинено войне, как последней и окончательной цели» [Там же: 50–51]. Смысл биологического существования человека заключается в том, чтобы жить, а жить — чтобы бороться. Мир биологического существования человека — «лишь обманчивая *личина* звериного» [Там же: 51]. Осмысливая и развивая идеи своего учителя В.С. Соловьева, Трубецкой был уверен, что настоящая цель человечества — всеединство, достижение полноты жизни, «окончательно восторжествовавшей над смертью», и единство всего живого в этой полноте как интуиции мирового смысла.

Но где искать полноту жизни, ее гармонию и лад? Что такое *совесть* и настоящая нравственная правда? По своему значению решение этих вопросов всегда было безусловно должным. Полнота жизни как единая цель для всего живущего является предметом искания для самопознания и поиска истины. По мнению Трубецкого, в основе всех поисков смысла жизни лежит тоска по всеединству. Рассматривая позицию различных философских школ и религиозных

верований на протяжении веков по этому вопросу, Трубецкой приходит к выводу, что только в христианстве человеку открылась высшая тайна мирового смысла. Это произошло тогда, когда Сын человеческий принес Богу жертву на кресте. Распятие, Воскресение и Вознесение Христа — «яркое олицетворение надежды всех человеческих душ и оправдание всего их духовного полета» [Там же: 101–102]. Как религиозный мыслитель и последователь идеи всеединства, Трубецкой видел истинный смысл бытия в формуле духовного страдания: «Чтобы подняться духом над житейской суетой к полноте вечного смысла и вечной жизни, нужно ощутить всем существом весь этот ужас мира, покинутого Богом, всю глубину скорби распятия. И нужно приобщиться к подвигу совершенной жертвы» [Там же: 106].

Ключ к пониманию мировых катаклизмов, войн, зла и страданий человечества, смысла жизни и мира Е.Н. Трубецкой искал в Евангельской проповеди. Он писал: «Как бы ни была ужасна и мучительна наблюдаемая нами картина бессмыслицы, будем помнить: перед судом вечной Истины бессмыслица — только исчезающая тень смысла. Будем же верить не в тень, а в свет, о котором сказано: “И свет во тьме светит, и тьма не объяла его” (Ин. 1:5)» [Трубецкой 2004: 110–111].

Семен Людвигович Франк (1877–1950), подобно В.С. Соловьеву и Е.Н. Трубецкому, рассматривал войну с религиозно-нравственных позиций и видел в ней своеобразный *духовный недуг* человеческой жизни. Подход к изучению войны как феномена человеческого бытия С.Л. Франк осуществлял в рамках религиозно-философской концепции всеединства и собственной конструкции философского и религиозного осмысления мира.

Еще в начале XX в., участвуя в сборнике «Вехи», Франк, задумываясь над проблемами русской интеллигенции и тех революционных процессов, которые охватили Россию, писал: «Человеческая, как и космическая, жизнь проникнута началом борьбы. Борьба есть <…> имманентная форма человеческой деятельности, и к чему бы человек ни стремился, чтобы ни создавал, он всюду наталкивается на препятствия, встречается с врагами и должен постоянно менять плуг и серп на меч и копье» [Франк 1990: 196–197]. Называя революцию внутренней войной, Франк считал, что она всегда есть временно необходимое зло, при котором гибнет не только творчество, литерату-

ра, искусство, но и нравственность в целом. И если борьба как непроизводительная форма деятельности человека, как неизбежное зло вытесняет подлинно производительный труд, «это приводит к обнищанию и упадку соответствующей области жизни» [Там же].

Итогом раздумий о причинах и последствиях первой русской революции стала публичная лекция «Философские предпосылки деспотизма», с которой Франк выступил в пользу голодающих в Петербурге 14 февраля 1907 г. Франк считал, что наиболее серьезные опасности, подстерегающие людей в социальной жизни, — это крайности анархии и деспотизма. В любом обществе всегда есть сторонники обеих позиций. Выдвинуть высший принцип, способный служить согласию и солидарности, нелегко. По мнению Франка, императив служения высшему руководящему началу — Богу — и является основополагающим принципом, так как «душа, горящая верой в Бога, не может заблуждаться» [Франк 1972: 150–151].

Деспотизм Франк определил как господство человека над человеком, господство неограниченное и руководимое лишь произволом самого господствующего. В этом широком смысле деспотизм есть не исключительно политическое понятие, а общая социологическая и морально-правовая категория. Деспотизм столь же возможен в области личных, семейных, гражданских отношений, сколь в сфере государственной жизни. Деспотизм, с точки зрения Франка, означает неограниченное, произвольное господство, предполагающее на другой стороне бесправность и слепое повиновение. Философское обоснование деспотизма состоит в установлении тех принципиальных морально-правовых соображений, из которых вытекает право неограниченного господства и обязанность слепого повиновения; философская критика деспотизма сводится к критике этих соображений [Франк 2001: 140–141].

В «Философских предпосылках…» Франк говорил о том, что человечество извечно мыслит о своей судьбе и ищет лучшего будущего. В человеческом сознании «живет одна заветная, неистребимая мечта — внести сознательность в стихийный процесс жизненного развития, разумно и целесообразно двинуть его по верному пути, на место слепой анархии установить порядок и организацию» [Там же: 144–145]. По мнению Франка, революция в России была попыткой насильственного осуществления общественных идеалов. Наблюдая за событиями первой русской революции 1905–1907 гг., Франк тре-

вожно предупреждал о том, что политика становится «отвлеченным началом», доминирующим над всеми остальными ценностями духовной жизни. Франк упрекал политиков в нежелании анализировать основные вопросы человеческого бытия и в том, что они «отмахиваются» от всего, что называется философией. Давая «себе те или иные ответы на вопросы о добре и зле, об отношении между личностью и обществом, о конечных целях и моральных условиях общественной деятельности [Там же: 138], политики далеки от духовной жизни.

Франк констатировал, что политическая жизнь «всецело определена борьбой за политическую свободу и демократическое устройство общества. Враг, против которого направлена эта борьба, есть деспотизм правительственной власти, неограниченное господство небольшой группы людей, именуемой «бюрократией», над многомиллионным великим народом» [Там же: 139]. Морально-философской ошибкой революционизма Франк называл абсолютизацию начал борьбы и обусловленное ею пренебрежение к универсальной производительности как основе человеческой жизни. По мнению Франка, мировой экономический кризис привел людей в состояние тяжелейшего духовного кризиса. Многие утратили традиционную веру в высшие абсолюты, оказались в тупике.

Война стала в своем роде необходимостью для созидающего труда, и в этом ее оправдание. Франк полагал, что такое отношение применимо ко всем областям человеческой жизни, так как «внешняя война бывает нужна для обеспечения свободы и успешности национальной жизни, но общество погибает, когда война мешает ему заниматься производительным трудом» [Франк 1990: 196–197]. По мысли Франка, производство и война, по сути, являются символами двух исконных начал человеческой жизни, где война подчинена производству. Такое соотношение всегда условие прогресса как накопления материальных и духовных богатств.

С началом Первой мировой войны, выступая на заседаниях Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева, С.Л. Франк активно включился в дискуссию по поводу смысла войны и задач России в этой войне. В статье «О поисках смысла войны», опубликованной на страницах «Русской мысли», он высказывает несогласие с С. Булгаковым и В. Эрном в оправдании войны на национально-мессианской почве. По его мнению, прежде чем оправдать войну,

следует разобраться, во имя чего она ведется и какие объективно-ценные начала защищает. Возвращаясь к размышлениям о войне и ее причинах, высказанным еще в начале столетия, Франк полагал, что война может быть оправдана, если она преследует общечеловеческие ценности и интересы.

С.Л. Франк считал, что русское общество в целом отреагировало на войну «здоровым инстинктом национального самосознания, непосредственным единодушным порывом национальной воли» [Франк 2005: 403]

Война была воспринята самой «стихией национальной души» как важное и правомерное дело. По мысли Франка, если в Германии несколько поколений воспитывалось на мысли о необходимости войны и «игра в солдатики» символизировала идею войны как целое миросозерцание германского народа, то в России среднему «русскому мыслящему человеку» война казалась чем-то противоестественным, хотя в политической атмосфере были признаки военной угрозы.

С объективной точки зрения, в *идейном оправдании* войны, отыскании ее нравственного смысла Франк видел подлинно историко-философскую проблему. Он обозначил общие размышления и дискуссии по поводу «смысла войны» как некоторые «общие условия к правильному решению и предостережению от односторонних или неправомерных его освещенный» [Там же: 404].

Франк указывал в вопросе оправдания войны на конкретную антиномию и сплетение разнородных и сталкивающихся мотивов. Первое противоречие войны как объективности заключается в том, что, с точки зрения объективно-ценных начал, в противостоянии борющихся сторон сложно определить истину. Каждая сторона считает благом то, что для другой стороны представляется злом, и защищает свои интересы. Для каждой «ее интересы суть бесспорное, самоочевидное, абсолютное благо, а все прочее — одни пустые разговоры» [Там же: 405]. С точки зрения моральных ценностей, такая позиция имеет некоторую долю истины, так как отделяет относительную правду от абсолютной, обозначая тем самым возможность защиты собственных интересов при уважении к противнику. По мнению Франка, действенно на такой точке зрения устоять невозможно, так как без веры в абсолютную нравственную ценность своей цели в войне и моральную ответственность за участие в бедствиях, которые она несет, невозможно «самоотвержение и напряжение

действенной воли <…> в столь трудном и мучительном деле, как война» [Там же].

Эти размышления Франка важны уже потому, что он, в отличие от В. Эрна, не пытался во всем обвинить политику и идеи Германии, но пробовал объективно разобраться в запутанных причинах и глубинном смысле войны. Франк был уверен, что оправдание войны не может опираться на чьи-либо частные интересы или общечеловеческие блага. Истина сама по себе всегда одна. Нужно время, чтобы ее понять и убедить в ней противника. Франк считал, что истина на стороне России и русский народ борется за правое дело. Но антиномия проблемы оправдания войны обнаруживается в том, что «одна сторона, — именно неправая — обязана признать свое дело, свою национальную волю неправой» [Там же: 407]. Для нации признать свою волю злом в рамках общечеловеческих ценностей и морали практически невозможно. Именно в этом и заключается противоречие в попытках оправдания войны.

Позиция Булгакова и Эрна у Франка вызывала недоумение; он задает вопрос: «Если источник зла, с которым мы боремся в этой войне, есть "имманентизм" и "феноменализм" германской мысли, то, как нам быть с родственными течениями позитивизма и эмпиризма у наших союзников Англии и Франции?» [Там же: 408]. Франк не считал немецкий дух и немецкий гений объективным злом, с которым необходимо бороться. По его мнению, признание основ национального бытия и бытия индивидуальности негодными, по сути, означает осуждение многообразных проявлений Абсолютного. Такую концепцию Франк называл «ложной абсолютной санкцией своего субъективного пристрастия», так как перед каждой нацией стоит завет: «Осуществляй самого себя» [Там же: 409–410].

Правда, Франк делает оговорку о том, что в дискуссии на страницах «Русской мысли» Эрн ввел ряд дополнений к своему выступлению «От Канта к Круппу», что можно расценивать как несомненную долю истины, считая источником современного зла германской культуры идолопоклонство и обожествление земных интересов и ценностей.

В миропонимании С.Л. Франка отыскание смысла войны заключалось в том, «чтобы та правда, во имя которой ведется война, была действительно общечеловеческой, равно необходимой не только нам, но и нашему противнику» [Там же: 411]. Первую мировую вой-

ну Франк рассматривал как войну против «злого духа, овладевшего национальным сознанием Германии», и за восстановление свободного развития европейской культуры во всем ее национальном многообразии.

Франк был согласен с Е. Трубецким и В. Ивановым, когда они пытались найти духовные источники злой воли Германии. Но это не тождественно метафизической основе «национальности нашего врага». Он считал попытки логического определения сущности национального духа заблуждением, которое сужает полноту бытия. Любой нации присуще религиозное умонастроение, которое выросло из души народной, а значит, имеет относительную, частную правду и не может быть ответственно за злую волю. Источник зла в национальной жизни Франк мыслил как заблуждение или ложный путь, отказ от которого вернет нацию к тому, «что есть в ней истинного и в подлинном, внутреннем смысле жизнеспособного» [Там же: 412].

Для Франка мировая война идет не между Востоком и Западом, но между защитниками истинных святынь общечеловеческого духа и хулителями и разрушителями этих святынь, в том числе истинных вкладов германского гения. И в этом смысле Франк видел оправдание европейской войны.

Продолжая спор о «зле германизма», в статье «О духовной сущности Германии» Франк считал такое понятие упрощенным. Для того чтобы победить противника, нужно выяснить, как в самом сердце Европы создавалась «та чудовищная и загадочная стихия, которая соединяет высокую культуру социального быта и личного духовного развития с первобытными, подлинно варварскими устремлениями и понятиями» [Там же: 413].

В чем духовная сущность Германии? На этот вопрос Франк находит ответ в одноименной статье, полагая, что «заданный в свое время А.И. Герценом вопрос — откуда взялся “Чингисхан с телеграфами?” — имеет глубоко психологическое и историческое значение» [Там же]. Безусловное оправдание войны состоит в необходимости борьбы русской и общеевропейской совести с германским злом. Именно такую точку зрения считал Франк не только правомерно этической, но и теоретически правильной с позиции *сверхнациональных, общечеловеческих задач*. Если борьба из форм мирового экономического и политического соперничества переросла в форму мировой катастрофы и при этом ни дипломатия, ни нравственная

ответственность политиков и глав государств, ни компромиссы не смогли спасти мир, то эта *борьба со злою волей* морально оправдана. Война может быть оправдана только в том случае, если национальную независимость и международный порядок необходимо защитить от «хищнического национального эгоизма, не останавливающегося ни перед каким насилием и правонарушением» [Там же: 415].

Франк считал, что национальная борьба должна быть безусловно беспристрастна, с осознанием правоты национального дела и в то же время со смирением и чувством ответственности, иначе она может перерасти в разнузданное самомнение и низменные чувства злобы. С точки зрения нравственных начал, зло в личной и национальной жизни — начало разрушающее и ослабляющее, начало разложения и упадка сил, добро — начало, дающее истинную силу и обеспечивающее успех [Там же: 417]. Однако для победы одного лишь нравственного оправдания недостаточно. Следует учитывать силы противника, понять истоки силы германского духа и мощи германского оружия.

Рассуждая об истоках германского милитаризма, Франк подчеркивал, что Россия отстала в технической подготовленности от Германии в силу особенностей национально-политической жизни. На деле оказалось, что моральные силы немецкой нации стали выражением немецкой мощи. Он констатировал, что «чудовищная техника немецкого милитаризма есть *сама* плод напряженной мечты и мысли целого народа» [Там же: 419]. На смену идеям Канта и Шиллера о царстве духа и свободы пришло военное и хозяйственное могущество Германии. Изменению духовно-нравственного облика немецкой нации способствовало напряжение *нравственной воли* нации и нравственной энергии. Эта энергия не только сплотила нацию, но и, как ни парадоксально, осуществляет свою разрушительную силу в отношении другихнародов. По мнению Франка, беспощадное требование Канта: «Ты должен, следовательно, ты можешь!» — образец того, что может нация в едином порыве к единой цели, «когда она действительно *хочет* осуществлять то, что она считает своим *долгом*» [Там же: 421].

Размышляя над современной моралью немцев, сформулированной в знаменитой фразе Бетмана-Гольвега («Нужда не ведает закона»), Франк подчеркивал, что в данном случае нравственный и правовой законы подчинены интересам нации и ее могущества. При

этом самих немцев устраивала такая постановка вопроса, так как правило — *для себя самого* — действовало. Обдуманность и методичность немецкой жестокости Франк объяснял разработанным стратегическим планом завоевания территорий и запугивания местного населения для поддержания германского порядка. Он писал: «Чудовищная государственная машина, не ведающая добра и зла вне единой, предназначенной ей цели, спокойно и систематически переплавляет живой человеческий материал в цемент и железо государственного военного могущества. Откровенное презрение немцев ко всяким абсолютным требованиям права и нравственности есть стихийное равнодушие машины ко всему, что лежит вне ее предназначения, и стихийное истребление ею всех преград на пути ее действия» [Там же: 422]. Движущей силой этой машины Франк называл чувство долга и «категорический императив Канта», а национальные умонастроения Германии он оценивал как нравственное миросозерцание военно-государственного утилитаризма.

Истоки и корни такого положения Франк видел в «духовно несвободном отношении немцев к государственной власти» [Там же: 424]. Философ был убежден, что немецкое сознание пронизано «стихией государственного и военного идолопоклонства, въевшейся в немецкую кровь и душу» [Там же]. Идолопоклонство отличается от холопства тем, что имеет некоторое религиозно-нравственное ядро в том смысле, что сверхличное веление государства воспринимается нравственным сознанием как абсолютный божественный авторитет [Там же: 426].

Анализируя свойства немецкого сознания, помимо мещанского самодовольства и эгоизма Франк видел в нем рабский трепет перед могучей, грозной силой государства и коллектива, что свидетельствует о «типичной религиозно-нравственной психологии варварского, первобытного племени. <…> Именно поэтому эта психология не только варварски груба, но и варварски сильна и здорова» [Там же: 427]. Обрисовывая духовно-нравственный тип современного немца и немецкого государства, Франк замечал, что в государственном сознании немецкого народа укрепилась кантовская формула долженствования. Сочетание высокой духовной культуры с духовной первобытностью, сочетание добра и зла в немецкой психологии характерно для современной Франку Германии. Двигаясь к цели, она не видит безнравственности самой цели.

По мысли Франка, к грубому стволу физико-психической энтелехии германской нации привита утонченная и сложная умственная и духовная культура [Невлева 2007: 100]. Подразумевая под варварством не уровень, но тип развития нации, он полагает, что это характеризует не степень, но качество духовного типа. Обобщая свою позицию, Франк приходит к выводу о том, что «от Лютера через Канта до Ницше в разных вариациях проходит один мотив, — мотив Зигфрида» [Франк 2005: 432].

Возникает вопрос о том, может ли безбожная сила чистого национального эгоизма противостоять поднявшейся против нее силе общеевропейского нравственного правосознания. Ответ нужно искать в том самом «категорическом императиве» Канта. Понятие нравственности как «свободно, внутренней силой самой личности признаваемого и осуществляемого и вместе с тем безусловного веления» Франк считал величайшим достижением человеческого духа. Именно в этом здоровый корень народного духа. Понимание этого — залог победы над злом.

Россия, по мнению С.Л. Франка, сможет победить Германию в том случае, если нравственно возродится. Русский народ должен верить во всемогущество свободной, сознающей себя нравственной воли. Дело победы лежит не на совести политических и социальных сил, но на личной ответственности и совести каждого.

С.Н. Булгаков: война и русское самосознание

С началом Первой мировой войны С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев уверенно продолжили развивать идею В.С. Соловьева о том, что смысл войны не в завоевании, но в очищении, в защите Отечества и национального духа [Соловьев 1889: 299–300].

Размышляя над наследием В.С. Соловьева, на страницах «Тихих дум» Булгаков писал о том, что Соловьев нанес сокрушительный удар по национальному эгоизму [Булгаков 1996: 155]. Булгаков имел в виду следующие строки В.С. Соловьева: «Если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренно и крепко духовной свободы и истины — она никогда не может иметь прочного успеха ни в каких

делах своих, ни внешних, ни внутренних» [Там же]. Обращаясь к наследию Соловьева, Булгаков соглашался с его христианской позицией в решении вопросов международной политики. Историческая задача России состоит именно в универсально-жизненном осуществлении христианства.

Вся отечественная религиозно-философская мысль начала XX столетия буквально соткана из предчувствий эпохальных событий в русской истории, той трагедии, начало которой положит Первая мировая война [Матвеева 2004: 61–69; Элбакян] 1996]. Еще в 1910 г. в предисловии к сборнику «Два града» С.Н. Булгаков напишет: «Настоящая эпоха представляет собой в некоторых отношениях критический и поворотный момент в русской истории. Если предыдущее десятилетие было подготовительным периодом роста политического самосознания, то настоящее знаменует собой критическую эпоху в нашем культурном самосознании. <…> Это напряжение творческих сил нации необыкновенно трудно, несравненно труднее, конечно, чисто политического движения. Нам приходится стоять перед лицом мощной западной культуры в полном ее расцвете, нам приходится учиться у нее, известным образом усвоять ее. <…> Перед нами опять стоит антиномия славянофильства и западничества, в новой лишь ее постановке. Тогда, как и теперь, западничество, т.е. духовная капитуляция перед культурно сильнейшим, остается линией наименьшего сопротивления, и стремление к культурной самобытности, конечно на основе творческого усвоения мировой культуры и приобщения к ней, тогда, как и теперь, может утверждаться лишь подвигом веры, казаться лишь некоторым дерзанием. <…> Русская боль и русская тревога за нашу культуру не должны ослабевать в это трудное и ответственное время, когда задачи так огромны, культурные силы так разрозненны и слабы, а национальное самосознание так придавлено. И в грядущее, к будущей молодой России, обращено наше упование, наша вера» [Булгаков 1997 а: 14].

В этих размышлениях затронуты основные аспекты дискуссий представителей русской религиозно-философской мысли на тему особой миссии России в мировой культуре, онтологии зла и насилия, антиномий русской истории, идейных разногласий между последователями славянофилов и западников.

Мировую войну С.Н. Булгаков воспринял как крах «мещанской» цивилизации Европы. Настроен он был, как это видно из его статей и воспоминаний современников, вполне патриотично. Он замечал, что «войной этой подводится некоторый всемирно-исторический итог, в ней выражается некое свершение, именно свершается суд над целой исторической эпохой, которая в руководствах по всеобщей истории зовется новой историей или новым временем, причем суд этот осуществляется ее собственными энергиями, ею же созданными и в ней заложенными» [Булгаков 2005: 304].

Выступив 16 октября 1914 г. с докладом «Русские думы» на заседании Московского Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева, Булгаков высказал свою позицию гражданина и религиозного мыслителя по поводу событий Первой мировой войны. Почему мир не спасли ни дипломатия, ни здравый смысл, ни всеобщий панический страх перед войной? Булгаков полагал, что европейская цивилизация в своей материальной основе дошла «до естественного самовозгорания» [Там же: 305], когда национально-экономическое соперничество, борьба за мощь и богатство, за мировую гегемонию привели к капиталистическому катаклизму.

Как экономист Булгаков объяснял, что внешней причиной войны является объективное столкновение интересов крупнейших держав, таких как Германия и Англия, за сферы влияния и мировое хозяйство. В мировую капиталистическую войну втянуты многие государства, в том числе и Россия. Булгаков пишет о том, что Европу из-за притязаний пангерманизма ожидает капиталистический декаданс [Там же: 307].

Как религиозный философ Булгаков был согласен с Бердяевым в том, что огромное влияние на народы Европы оказал своеобразный духовный футуризм, печатью которого Булгаков назвал отвлеченное «просветительство», рационализм, эгоцентризм, капитализм, сопровождаемый своей неизбежной тенью — социализмом [Там же: 306–307]. Войну Булгаков считал порождением разрушительного футуристического духа и культа силы, провозглашенного германской военщиной. Его беспокоил новый тип европейского человека, нормой жизни которого стал рациональный механизм. Это не означает, что европейская душа потеряна для цивилизации. Проблему Булгаков видел в том, что основу новоевропейской мощи составляет «горделивое сознание человеко-бога» [Там же: 308], оторванного от

неба и породившего духовное мещанство. По мысли Булгакова, немец является самым ярким выразителем этого духовного типа, он «по преимуществу modern, в новоевропейском футуризме он наиболее футурист» [Там же: 309].

Духовное иго Германии с его научностью и методизмом пленило многие страны, в том числе и Россию. В войне Булгаков увидел возможность внутренне преодолеть это иго, что будет во благо не только Европе и России, но и самой Германии. Причину кризиса европейской жизни и европейского сознания Булгаков подразумевал в том, что Европа отошла от истоков истинного христианства, соблазнившись ролью демиурга в освоении природы. Европа — в своем закате, у России же другая миссия — «подъять подвиг земного строительства не во имя свое, но во имя Христа Грядущего» [Там же: 313]. Размышляя о мессианских задачах России в строительстве Града Божия, Булгаков мыслил творческое призвание своей родины в крепкой православной вере. Делом исторического самосознания и духовного бытия для России должна стать вера в божественную идею России как умопостигаемого начала. Булгаков считал, что война и «смиренная жертвенность великого русского воинства» [Там же: 315] только способствуют духовному возрождению страны. На фоне цивилизованного варварства война показала высоту русской души.

Возвращаясь к идее Православной Церкви о призвании солдата в защите Отечества, в своих раздумьях Булгаков согласен с позицией православия в том, что русское воинство на поле брани не только спасает родину от врага, но и духовно возрождает Россию, искупая тем самым грех маловерия. Вспоминая историю преп. Сергия Радонежского и его иноков Пересвета и Ослябю, защитивших на поле Куликовом русские земли, Булгаков призывает духовно возродить святую Русь.

Мировая война, революция, страшные потрясения укрепили религиозный взгляд Булгакова на духовно-этическое решение проблем зла и насилия в обществе, поиск мирных путей. Выступая на страницах русской периодики, Булгаков развивал свои мысли о влиянии пангерманизма на ход мировой истории, о насущных проблемах России в защите не только Отечества, но и основ христианства и российской государственности.

Задумываясь о причинах формирования германской идеи, Булгаков писал, что даже «самые влиятельные философские течения идут на службу господствующему мироощущению» [Булгаков 1915: 12]. По его мнению, несомненно, «германский гений <…> запечатлен особым духовным помазанием» [Булгаков 2005: 321], но это не умаляет роли немецкой реформации, философии и мистики в новейшей культуре Германии, ее хозяйстве и идеологии. Булгаков высказал мысль о том, что в германском имманентизме чувствуется антихристианский уклон. В столкновении германской и славянской культур он видел столкновение разных духовных типов. Православно-славянская, т.е. русская, идея идет выше и дальше имманентизма. Дальнейшие судьбы христианства должна определить духовная борьба России с германством [Там же: 323], о чем писали и В.С. Соловьев, и Ф.М. Достоевский, и Л.Н. Толстой.

К мыслям о роли германской философии в формировании стереотипа пангерманизма, высказанным в публикации «Характер германской философии» (Утро России. 1915. 30 марта), Булгаков вернется в лекции «Война и русское самосознание». Многие работы С.Н. Булгакова этого периода объединяет мысль о том, что война несет в себе ужас, страдание и смерть. Но является ли она наибольшим ужасом в смысле зла? По мнению Булгакова, в войне изначально отсутствует преступный умысел в отличие от простого убийства, так как война преследует другие цели. Это связано с психологией войны. В поступках простого преступника, по мнению Булгакова, убийство является целью, на войне убийство — средство достаточно ограниченное, так как убивающий может стать убиваемым.

Булгакова интересует также позиция непротивленцев и последователей Л.Н. Толстого. В ответе В.П. Соколову, который написал открытое письмо С.Н. Булгакову в дискуссии по Балканскому вопросу, Булгаков заметил, что Толстой близорук в понимании Евангелия. Он указывал, что евангельские заветы являются своеобразными указаниями к действию. Неделание и непротивление по своему смыслу «есть самое трудное обнаружение высшего делания, высшего достижения» [Там же: 318].

Пожалуй, наиболее важной работой, представившей взгляды С.Н. Булгакова на причины Первой мировой войны, является публичная лекция «Война и русское самосознание», с которой в 1915 г. он выступил в Москве. Глубоко сопереживая событиям на фронте,

Булгаков высказал свою гражданскую позицию и попытался разобраться в происходящих событиях.

«Что делать, когда все сгорает в огне великой войны?» — спрашивал Булгаков соотечественников [Булгаков 1915: 21]. Размышляя над событиями мировой войны, Булгаков сравнивал ее с извержением дремавшего вулкана и неожиданными поворотами в судьбе человека. Обращаясь к Писанию, он говорил, что люди порой в своем благополучии забывают о том, что «пройдет над ними ветер, и нет его, и место его уже не узнает его» (Пс. 102:16). Понимая бренность и временность всего земного, Булгаков призывал посмотреть на войну с духовной точки зрения, осознать «себя гражданами двух миров, которые, однако, в последней основе, в глубине своей, составляют один и тот же мир, только в двух его видах или состояниях. В этом двойственном, противоречивом самочувствии заключается и трудность духовного пути для человека, здесь же заложена и опасность постоянных уклонов и срывов то в одну, то в другую сторону» [Там же: 7]. Человек, порой прирастая корнями к земле, забывает, что «бессмертная душа человеческая дороже всего мира» [Там же: 6–7]. По мнению Булгакова, следует разобраться в тех глубоко духовных причинах, которых на поверхности повседневной жизни и военных событий не видно.

Философа занимали следующие вопросы. В чем различие европейского и русского самосознания, каково влияние Запада на Россию и России на Запад, почему столкнулись интересы Запада и России? Булгаков замечает, что он перестал ездить в Европу, так как она нагоняет на него мистический ужас своим комфортом. Он полагает, что, обретая комфорт, теряешь Бога в себе самом. Приводя слова из Евангелия, — «где сокровище Ваше, там и сердце Ваше», — Булгаков считал, что внутренне богатство души гораздо важнее внешних благ [Там же: 9]. Характеризуя приоритеты Европы, он предлагал задуматься над идеями прогресса и эволюции, полагая, что вера в прогресс есть выражение глубокого консерватизма духа. Любовь к неживому он назвал «amor loci» [Там же: 10]. Это любовь к вещам, к механическому вообще, но не к живому.

Булгаков полагал, что идея прогресса и эволюции является основополагающей среди идей новоевропейской эпохи. Если первохристиане не верили в замкнутость и нерушимость мира и «чаяли нового творения и преображения» [Русские философы о войне 2005: 339],

то современный век прогресса и эволюции верит только в собственные силы и разрешает сам все трудности и противоречия. В такой самоуверенности Булгаков видел глубокий консерватизм духа, называя веру в прогресс «имманентной ориентировкой жизни, философией застывшей на кратере лавы» [Там же: 340]. Он высказывал сожаление о том, что самые влиятельные философские течения — на службе данного мироощущения: трансцендентализм Канта с его духовными разветвлениями, материализм разных оттенков, позитивизм пытаются осуществить идеал научности в философствовании [Там же: 341].

По учению Канта, человеку доступно только познание феноменов. «Область феноменального мира, жизненное его место, определяется нашими же познавательными формами и ими строго замкнута; за пределами этого мира явлений не может возникнуть ничего, кроме этого места, жизненно утверждаемого нами, как арена для человеческой воли», — полагал русский философ [Булгаков 1915: 12–13]. С.Н. Булгаков считал, что и неокантианец Коген, и позитивисты Конт, Спенсер и другие стоят на тех же позициях незыблемости того, что «сущность вещей нам невидима, мы познаем только явления и их законы, из коих основной есть универсальный принцип эволюции — прогресс» [Там же: 13].

Грубый и одновременно утонченный материализм с его теорией материи и совокупности неделимых атомов, группирующихся по определенным законам, на основе которых существует вселенная и сознание человека, способного понимать эти законы, по мнению Булгакова, — тот же феноменализм. Материалисты недалеко ушли от позитивистов, в другую крайность — познаваемость мира. Он писал, что Гегель с его «все действительное разумно и все разумное действительно» [Там же] лишь завершил данное мировоззрение. Прусское государство подтвердило своей историей эти постулаты. Булгаков приходит к выводу, что три основных направления философии, расходясь в разные стороны, в истоке своем сближаются в одном мироощущении, «в молчаливом принятии некоторой жизненной аксиомы, продиктованной amor loci, верой в прочность и незыблемость места» [Там же: 13–14].

Если в средневековой Европе пытались приблизиться к Святому Духу, хотели религиозной целостности, то в новой Европе, по мысли Булгакова, восторжествовали анализ и секуляризация. Правовое го-

сударство отделилось от церкви, но при этом существует взгляд, что правовое государство способно «водворить царство Божие на земле».

Булгаков с этим мнением был не согласен в корне. Одним из главных врагов человечества Булгаков считал мещанство. Оценивая политические формы правления, он выступает против навязывания политических идей. Международное право добивается достижения вечного мира внутри и во вне. Кант связывал торжество вечного мира с торжеством демократической конституции. Булгаков, полемизируя с идеями Канта, задает вопросом: почему в войне объединились все существующие формы конституций, а мира достичь не могут [Русские философы о войне 2005: 345–346]. Чтобы ответить на поставленный вопрос, он обращается к анализу экономической жизни, в которой видит одну из причин войны. Рынок, свобода конкуренции, эксплуатация труда, взаимное поедание, тирания капитала — те проблемы, которые широко способствуют мировым противоречиям, в особенности между Германией и Англией.

Критикуя капитализм и проявления империализма, Булгаков и социалистическую мораль считал порочной в том смысле, что она оправдывает междоусобную борьбу между классами, надеясь тем самым «установить гармонию хозяйственных эгоизмов» [Там же: 347]. Он сравнивал социализм с мещанским самочувствием, считая его существенно консервативным, так как на самом деле он не ждет ничего «*принципиально нового*, такого, чего бы не содержалось уже в настоящем» [Там же].

Феноменализм, юридизм, экономизм, методизм и рассудочность, рационализм мысли и жизни Булгаков образно называл музыкой времени. Проблему современной Европы, в том числе России, Булгаков усматривал в том, человеческая жизнь распластована на части и ее члены разъяты, «она сделалась внешне богата, пестра, многообразна, но внутренне обеднела» [Там же].

Одну из главных причин мировой войны, глубокого кризиса международной жизни и революционных бурь Булгаков видел в том, что «дух тоскует и задыхается в тисках железного века и порою глухо протестует против него» [Там же: 348]. Излишне говорить о том, что обеднела религиозная жизнь. Религия низведена в «одно из проявлений культуры», что означает духовное оскудение и слабость, контрастирующие с ростом богатства и мещанства. По мысли Бул-

гакова, обмирщение и обмещанивание являются главной опасностью, угрожающей цивилизации Новой Европы. Это те симптомы, которые выявляют бессилие греховной природы человека и неизбежную духовную жертву, уплачиваемую человечеством ради достижения неизвестной цели [Там же: 349].

Оценивая сложившуюся ситуацию в Европе, Булгаков писал: «Там, где виделось <…> царство комфорта и цивилизации, неверия и расчета ныне вспыхнуло пламя, испепеляющее многое из того, что достойно сожжения и отделяющее шлаки от чистого металла» [Там же: 350]. Что важнее для европейского человека, спасительнее для его цивилизации? Начало духовного воскрешения Европы, по мнению Булгакова, приносится только откровением смерти [Там же: 351]. Глубоко религиозное осмысление смерти на войне для Булгакова понятнее и важнее, он подразумевает смерть как грань на стыке двух миров, рождение новой жизни. Считая смерть Сократа самой действенной и жизненной его проповедью, Булгаков пишет: «Жизнь есть трагедия, великая очистительная жертва, это религиозное сознание пытался приглушить и притупить эволюционизм своими надеждами на будущий мир и всеобщее счастье, теперь оно неизбежно становится всеобщим» [Там же: 353]. И в этом — очистительный смысл войны и смерти на войне. Для Булгакова мистическое понимание самой жизни, святыни, радости и тайны жертвы — уроки, которые дает современная история, мировая война.

С.Н. Булгаков был согласен с тем, что «война есть величайшее бедствие. Она родит зверство, огрубление нравов, будит в людях низкие инстинкты, толкает к окончательной гибели погибающее» [Там же: 354]. Но он был уверен в разуме Провидения и в том, что война ниспослана людям как испытание и искупление. «Когда события влекутся уже нечеловеческой силою и в громовых раскатах явственно слышится голос Судьи: Мне отмщение. Азъ воздамъ» [Там же: 355], — по мнению Булгаков, такая война ведет за собой не только разгром, но духовное пробуждение.

Главная роль в совершающихся событиях принадлежит России. Эти идею представителей нового религиозного сознания поддерживал и Булгаков. Во второй части лекции «Война и русское самосознание» он возвращается к месту России в мировых судьбах и к тем горизонтам, которые рисуются в спектре событий мировой войны. Духовная самобытность России является частью духовного орга-

низма Европы. Подчеркивая положительный смысл утверждений славянофилов о том, что без России Европа не сможет достигнуть своей зрелости, соответствующей концу мировой истории, Булгаков полагает, что перед лицом великих событий «Европа впервые начинает признавать Россию и познавать ее духовную сущность» [Там же: 356].

Европа для России стала школой соблазнов, и об этом предупреждали и писали славянофилы. Однако эти соблазны русская душа переводила на свой язык. С.Н. Булгаков был согласен с В.С. Соловьевым, А.А. Блоком, Н.А. Бердяевым в том, что в русской душе живет стихия степного кочевника, «чувствуется дышащая грудь Матери-Земли, давно прикрытая на Западе асфальтом и камнем» [Там же: 357]. Противопоставляя европейскому рационализму мистически-сказочное состояние русской души, Булгаков считал, что русское православие научило народ воспринимать все земное как «переходящий лик этого мира», религиозно чувствовать бренность бытия. Он был уверен, что у каждого русского человека, независимо от его знаний, жизненных и духовных ориентиров, в душе — отблеск апокалипсической стихии, в отличие от аккуратного и умеренного немца. И именно «неверие миру странным образом объединяет и русского революционера, и русского монаха, и раскольника, и Мишеля Бакунина с его верой в разрушение» [Там же: 359]. При всей духовной культуре и одаренности русского народа ему трудно дается европейская цивилизованность.

Рассматривая причины столкновения западников и славянофилов, Булгаков искал ответ в русской истории и принятии православного христианства из Византии. Он считал, что собственно русская история началась с принятия христианства и, по сути, Русь восприняла истинное восточное православие и все духовное наследие эллинского гения. Поэтому Россия гораздо богаче Запада по своему культурному наследию. Но в силу особенностей русской истории, влияния кочевников, междоусобиц, географических пространств, войн на границах обширной территории у русского народа сформировался стереотип варварства, что послужило причиной необходимости цивилизации. Булгаков называет европейскую цивилизацию наукой мещанства [Там же: 362–363], при этом он не умаляет достоинств европейской культуры и подлинных творческих ценностей западного мира. Но именно в эпоху реформ Петра Великого стало

складываться в русской культуре то западное направление, которое позже оформилось в культурно-философское течение «западничества».

Булгаков считает, для сторонников западного развития России такая позиция стала некоторым «абсолютным фактом нашей действительности, некой Меккой» [Там же: 365]. В современной истории такое отношение к Западу ослабевает и сменяется более трезвым и деловым. Называя мещанство окончательной формой цивилизации, Булгаков напоминал, что первыми разглядели этот парадокс Герцен и Достоевский, Бакунин и Толстой. Как религиозный мыслитель и православный христианин, Булгаков видел в войне новый исторический этап в духовном освобождении русского духа от западнического идолопоклонства и возвращения к «родным святыням, и русской скинии и ковчегу завета» [Там же: 369].

Мировая война выявила духовное банкротство Германии, несмотря на ее экономику, науку, философию, библиотеки и комфорт. Причина в универсальном методизме — форме философии мещанства. «Варварская» Россия спасает Европу от нее самой. Для Булгакова одинаковы сторонники немецкой философии, марксисты и социалисты, которые цепляются за прусскую схему. Он полагал, что нельзя все сваливать на германизм, которой является лишь продуктом европейской цивилизации. Надежда на «вечный мир» должна обосновываться новым периодом истории, очищенным от «мещанской чешуи», и новой духовной судьбой.

В пафосном тоне Булгаков высказывал свои надежды на особую мессианскую и творческую роль России в судьбе человечества. Богом каждому народу и каждому индивиду дается талант решать судьбы мира. Это не только право, но и обязанность. «Нельзя познать душу своего народа, — писал Булгаков, — не полюбив ее, ибо познавать можно только любовью, лишь ей открывается видение умных сущностей» [Там же: 379]. Булгаков уверен, что именно России вверены исторические судьбы православия и в этом избранность русского народа. Задача национального самосознания — в пути к вселенскому самосознанию, «ибо избрание дает силу, но не насилует, и законом жизни и творчества и здесь остается свобода» [Там же: 381].

Предназначение России в мировой войне Булгаков видел во вселенском историческом служении и идее Будущего как совершенно

новой эре в истории человечества, когда столкнутся два мира, два «царства». В войне он мыслит не только искупление греха европейского соблазна, но и духовное зарождение человека будущности. Народ назвал войну *священной*, так как чувствует в ней значение не только творческое и историческое, но апокалипсическое.

Свою лекцию Булгаков закончил на высокой патриотической ноте, видя истинный смысл русского самосознания в великой миссии русского народа и русского воинства, которое «величием своего духа спасает и освобождает мир от преждевременной угрозы антихристова пленения» [Там же: 384]. Тема эсхатологии, которую начал В.С. Соловьев, прозвучала новым акцентом в размышлениях Булгакова. Только спасающей любовью и верой можно духовно обновиться.

Над темой «гряди же, гряди, Святая Русь!» Булгаков размышлял на страницах многих работ, написанных в период Первой мировой войны. Сильное влияние на религиозное творчество мыслителя оказала дружба с о. Павлом Флоренским. В феврале 1914 г. на заседании Московского Религиозно-философского общества Булгаков выступил с докладом «Русская трагедия», посвященным Флоренскому. Темой для выступления послужила постановка МХАТом «Бесов» Ф.М. Достоевского. Задумываясь над глубиной литературного и философского наследия Достоевского, Булгаков осмысливает общечеловеческие проблемы зла и добра, любви и ненависти, Бога и дьявола, смысла жизни. По его мнению, роман Достоевского, во-первых, настоящая трагедия, так как удовлетворяет «требованиям, установляемым литературным каноном (каковы, например, аристотелевское единство места, времени и действия); по внутреннему же смыслу ход и развитие трагедии определяется не человеком с его личной драмой в его эмпирической, бытовой, временной оболочке, но надчеловеческим, сверхчеловеческим (или, вернее, ноуменально-человеческим) законом, неким божественным фатумом, который осуществляет свои приговоры с неотвратимой силой. Он, этот божественный закон, и есть подлинный герой трагедии, он раскрывается в своем значении Провидения в человеческой жизни, вершит на земле свой страшный суд и выполняет свой приговор» [Булгаков 1996: 6]. Во-вторых, в романе дана правдивая оценка русской революции, русской интеллигенции и тех духовных процессов, которые происходили в России с середи-

ны XIX в. Булгаков полагал, что Достоевский своим романом предвосхитил многие трагические события XX в.

Анализируя творчество великого русского писателя, Булгаков сделал ряд интересных наблюдений, касающихся онтологии зла, предмирной борьбы добра и зла, особенностей исторической миссии России в мировой жизни. Приводя строки Достоевского, Булгаков полагал, что суть русской революции не в борьбе большевиков и меньшевиков, эсеров, кадетов и октябристов — здесь «Бог с дьяволом борется, а поле битвы — сердца людей» [Там же: 7]. Булгакову в полной мере созвучны борения русской души, которым посвящен роман Достоевского. Именно на самосознание значимости русского народа, его духовное освобождение будет делать акцент в своих работах Булгаков, выявляя причины зла и насилия и пути к «вечному» миру.

На наш взгляд, интересно и эссе «Без плана», посвященное поэзии В.С. Соловьева. Булгаков писал здесь, что первоначальная антиномия христианской метафизики в том, что «мир во зле лежит» и в то же время Христос пришел на землю, чтобы искупить своей смертью это зло и своей жизнью освятил земную жизнь. Добро и зло не только смешаны, они воюют между собой. Булгаков был уверен, что никакие теории прогресса и экономические реформы не могут изгнать зло из человеческих отношений. Только духовное перерождение может принести благой результат.

Одна из главных мыслей Булгакова, которая проходит через многие его статьи по истории, философии, творчеству великих соотечественников и зарубежных писателей, художников и философов, заключается в том, что «в человеческой истории и культуре, в душе человека и человечества борются две стихии, два начала, две реальные силы: светлая, божественная, и темная, или демоническая» [Там же: 227]. Итог этой борьбы — решительное сражение Христа и Антихриста. Об этом же писал В.С. Соловьев в «Повести об Антихристе», об этом размышляли многие представители религиозно-философской мысли начала века. В богочеловеческом процессе все человеческие задачи должны быть выполнены человечеством. Нельзя отрицать трагическое начало жизни. Именно здесь кроется ответ на многие вопросы о мировом зле. В мире добро смешано со злом, и пока мы «рабы эмпирической действительности, — писал Булгаков, — далекий горизонт закрыт ее пеленой, и, чтобы прорваться в выс-

шие сферы жизни и творчества, чтобы трансцендентное хотя бы на миг и ценой величайших усилий стало для нас имманентным и небо приклонилось к земле, <…> нужен не только порыв вдохновения, но неизбежны и муки <…> нашего подлинного мистического “я”, в своих корнях связанного с сущим, и “я” эмпирического» [Там же: 231]. Булгаков считал, что в религиозно-мистической жизни эта борьба совершается с наибольшими муками и жертвами.

Размышляя над состоянием российского общества, и в том числе интеллигенции, Булгаков был уверен, что когда оно стряхнет с себя «свой убийственный индифферентизм ко всему, превышающему задачи сегодняшнего дня, <…> легкомысленный эмпиризм, духовенство же оставит свое преступное равнодушие ко всему святому, удалит мерзость казенщины и запустения на святом месте» [Там же: 233], только тогда возможно действительное пробуждение духа Христа.

Путь к разрешению многих проблем человеческого бытия, войны и мира, зла и насилия Булгаков искал в анализе первичных сущностей божественного творения. Продолжая идеи В.С. Соловьева о человеческом и богочеловеческом, на первое место Булгаков ставил дух свободного исследования. Решение проблем человечества он видел в «эсхатологическом учении о спасении мира», которое несет «благую весть о сохранении всех подлинных ценностей, созданных в этом мире, как живой человеческой души, так и собирательной исторической работы всего человечества. <…> Этим разрешается вопрос о смысле мировой трагедии и смысле истории» [Там же: 228].

В русле раздумий об антиномичности христианства, о судьбах православия, о религиозном творчестве и путях религиозной философии Булгаков создает фундаментальный труд «Свет невечерний», взяв для названия слова из известного стихотворения А.С. Хомякова. Булгаков обосновал и развил идею Софии, которая будет занимать центральное место в его философском и богословском творчестве. Сам автор в предисловии писал: «Книга эта писалась медленно и с большими перерывами (в течение 1911–1916 годов), а заканчивалась она уже под громы мировой войны. Для гуманистического мировоззрения, победно утвердившегося в “новое время”, война эта поистине явилась духовной катастрофой, неожиданной и опустошительной. Она разбила обветшавшие скрижали и опрокинула общечтимые идолы» [Булгаков 1994; 4].

Булгаков полагал, что историческим событиям мировой войны и тем грандиозным переменам, которые начались в 1914 г., предшествовали глубоко духовные процессы, предрешившие внешние события. Он констатировал, что «давно уже назревало и то столкновение германства с православно-русским миром, которое внешне проявилось ныне, не теперь только началась война духовная. С германского запада к нам давно тянет суховей, принося иссушающий песок, затягивая пепельной пеленою русскую душу, повреждая ее нормальный рост. Эта тяга, став ощутительной с тех пор, как Петр прорубил свое окно в Германию, к началу этого века сделалась угрожающей» [Там же: 5]. Корни событий следует искать в духовной сфере, потому как германский дух пытался переломить православный.

Как религиозный мыслитель Булгаков был уверен, что главной причиной зла является грехопадение. До грехопадения мир представлял собой безгрешную потенциальность софийности, метафизическую «землю», на которой мог произрасти Эдем. Космическая катастрофа свершилась в грехопадении и сдвинула мир с его прямого пути. Булгаков размышлял о том, что «возможность зла и греха, как актуализации *ничто*, была заранее дана в мироздании: благость и любовь, проявившиеся в творении мира, не остановились и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему, хаотическому *ничто*, которое возможность самоутверждения получает лишь благодаря всему, как тьма и тень получают свое бытие только от света, хотя и стремятся с ним соперничать» [Там же: 226]. Поэтому вместе с грехом, в жизнь вошла и смерть как начало, враждебное бытию и его разрушающее.

Размышляя над судьбами мира, мыслитель приходит к выводу о том, что «основная метафизическая и космическая катастрофа грехопадения, введя в мир смерть, обусловила и вызвала другую космическую катастрофу, но уже благую и радостную, — воскресение мертвых, предваряемое Воскресением Одного — Первенца от мертвых, и преображение всего мира через создание “новой земли и нового неба, в них же правда живет”» [Там же: 228]. Грехопадение произошло «лишь в низшем центре софийной жизни, в творении с его онтологическим центром — человеком» [Там же: 228–229], но не в душе мира как Ангеле-Хранителе твари, не в божественной Софии, не в «*Начале*».

Что же такое зло? Булгаков полагает, что оно не может быть понято как *второе* начало бытия, существующее рядом с добром: такое манихейство, помимо религиозной абсурдности своей, представляло бы собой и метафизический нонсенс. Попущение Создателя, вкравшееся в мироздание, как его частное самоопределение, есть именно недолжное актуализирование того *ничто*, из которого сотворен мир. Мир, сотворенный из ничего в Начале, т.е. потенциальная и актуализирующая софийность, в первозданной своей «доброте» не имеет ничего антисофийного, не содержит никакого зла. Зла еще нет в потенциальном ничто, составляющем основу тварного мира, напротив, оно становится, благим, приобщаясь к благу, из темного ничтожества становится бытием. Мир до грехопадения и представлял собою такую безгрешную потенциальность софийности, метафизическую землю, на которой мог произрасти Эдем. Но он не достиг еще состояния завершенности, актуализации своей софийности: так же, как и Адам, он находился в начальной, детской стадии своего развития, которое лишь должно было привести к полному одуховлению материи, «новому небу и новой земле» (Откр. 21:1) [Там же: 225–226].

Таким образом, по Булгакову, «возможность зла и греха, как актуализации ничто, была заранее дана в мироздании: благость и любовь, проявившиеся в творении мира, не остановились и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему, хаотическому ничто, которое возможность самоутверждения получает лишь благодаря всему, как тьма и тень получают свое бытие только от света, хотя и стремятся с ним соперничать» [Там же: 226].

Книга С.Н. Булгакова «Свет невечерний» вышла в революционном 1917 г. В поисках религиозного единства жизни Булгаков поставил задачу осознания через основы православия сложнейших исторических и духовных процессов, феноменов человеческого бытия и познания вековечной истины «через призму современности» [Там же: 3]. Продолжая идеи В.С. Соловьева, Булгаков сделал попытку синтеза науки, философии, религии с точки зрения всеединства, обосновывая новую антропологию с онтологической, гносеологической, космологической, аксиологической, научной, эсхатологической и религиозной сторон. В центре концепции всеединства ставится проблема Софии — Божественной Премудрости.

В понимании таких феноменов, как государство и власть, общество и церковь, свобода и воля, жизнь и смерть, Булгаков на первое место поставил вопросы христианской этики. Высшей закономерностью истории Булгаков считал Промысел Божий. По мысли Булгакова, в конечном счете, свобода деяний человека, диалектика и антиномия свободы и необходимости определяются Богом. Основную задачу в исторических судьбах человечества он усматривал в согласовании человеческого и божественного.

Подводя итог, следует отметить, что, анализируя предпосылки Первой мировой войны и истоки германского милитаризма, Булгаков искал причины конфликта в особенностях немецкой философии и культуры. В начальный период войны воззрения философа приобрели национально-мессианский характер, близкий к неославянофильству. Философ несколько отошел от сформированной ранее позиции в связи с общественной эйфорией. Однако последующий неудачный для России ход событий вновь привлек внимание мыслителя к теме трагизма истории, духовного кризиса современной ему цивилизации, получившего выражение в кризисе гуманизма, приведшего к мировой войне. В произведениях революционного периода и дальнейших работах уже протоиерея о. Сергия все четче звучит эсхатологическая нота.

Н.А. Бердяев: религиозное значение войны и мира

В тяжелый для России период Первой мировой войны проблему войны и мира Н.А. Бердяев затронул в целом цикле работ: «Философия свободы», «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», «Судьба России», «Психология и смысл войны». Исследуя природу зла и насилия, Бердяев публикуется на страницах многих периодических изданий.

Анализируя события начала войны, Бердяев полагал, что за «несчастливым стечением обстоятельств, дипломатическими неудачами, злой волей отдельных лиц и т.п.» [Бердяев 2004: 6] кроются глубокие причины. Называя европейский мир лживым и иллюзорным, он писал о том, что за внешней благополучностью Европы, охраняемой милитаризмом, скрывалась внутренняя вражда. Милитаристская Германия, создавшая огромную армию и жаждущая мирового

господства, вынудила, по мнению Бердяева, страны, не имеющие никаких воинственных наклонностей, содержать огромные армии, напрягая свои силы для защиты. Не считаясь с нормами международного права, германский империализм одержим идеей мирового господства. Идеологи пангерманизма, по мнению Бердяева, стремились утвердить и духовное превосходство германской расы. В столкновении сербов с Австро-Венгерской империей Габсбургов он увидел суть более сложного конфликта — между германской и славянской расами, пангерманизмом и славянством [Там же: 7].

Как философ, Бердяев искал глубинную подоплеку происходящих событий мировой войны. Причем с развитием боевых действий на Западном и Восточном фронтах, углублением внутреннего кризиса российского общества будет меняться и позиция Бердяева как аналитика, современника событий и человека, которому была не безразлична судьба Родины и русского солдата. Как религиозный гуманист, Бердяев оправдывал войну лишь с точки зрения исторических задач народа. Исторические войны, по Бердяеву, нравственно выше социальных.

Если в начале войны Бердяев полагал, что перед Россией стоят высокие цели и задачи спасения славянского мира от пангерманизма, то в конце войны, когда в России вспыхнула революция, а вслед за ней и Гражданская война, он по-иному взглянул на события, понимая, что война лишь усилила внутренние противоречия в обществе и для страны стала роковой. Уже в 1915 г. на страницах «Биржевых ведомостей» он напишет: «Все время я горячо стоял за войну до победного конца. И никакие жертвы не пугали меня. Но ныне я не могу не желать, чтобы скорее кончилась мировая война. Этого должно желать и с точки зрения судьбы России, и с точки зрения судьбы Европы» [Бердяев 1915 а]. Но если говорить о целостной системе историософских размышлений Бердяева, то свою точку зрения на столкновение идеологий и культурно-политических пространств он не изменил. Даже будучи в эмиграции, Бердяев всегда был верен идее особой миссии России в мировом историческом процессе [Ермичев 1990].

Начало мировой войны отмечено статьями Н.А. Бердяева, полными веры во всемирное призвание и великое будущее державы. Он печатается на страницах столичной прессы, московских газет и журналов, давая не только оценку политических событий. Мыслитель

затрагивает проблемы немецкой философии и ее влияние на формирование стереотипа немецкой нации, германского солдата, в целом германской идеи; рассматривает славянскую идею и задачи России в войне с Германией. Его волнует круг политических интересов различных партий и общественных сил, полемизирующих по поводу войны и ее значения. Наконец, Бердяев исследовал проблемы зла, насилия, духовного опыта на войне и многие другие категории, напрямую связанные с феноменом войны.

В период мировой войны и революции философия Бердяева во многом определена тем, что он называл «космическим мировоззрением». Микроскопическая природа человека превращает мировую историю в личную судьбу. Миссия России стать связующим звеном в отношениях «Восток — Запад» оказывается миссией вселенской, кардинально связанной с грядущей сменой эпох и наступлением «третьего откровения» — «откровения Святого Духа». В масштабе такой перспективы и определяется отношение Бердяева к войне и русской революции [Поляков 1989: 5].

Анализируя черты германской и славянской расы, Бердяев писал, что «завоевательная, воинствующая германская раса» довела милитаризм до чудовищных размеров [Бердяев 2004: 9]. По мнению Бердяева, германцы нуждаются в захвате чужих земель. Славянская раса — не завоевательная, ей чужд пафос милитаризма, ее духу свойственна скорее защита и бескорыстная жертва. Россия всегда была носительницей мира. На долю России не раз выпадала жертвенная миссия спасения Европы. Но Европа, считал Бердяев, осталась неблагодарна. Россия призвана охранить не только славянство, но и весь культурный мир от германской опасности. Эта задача столь же жертвенна, как «отражение татарщины, наполеоновского нашествия, турецких орд». В отличие от русско-японской войны на востоке, задачи Первой мировой войны понятны русскому солдату. Россия должна проявить воинственную доблесть во имя мира для объединения всего славянства [Там же: 9–10].

Диалектика истории, полная противоречий, совершается через жертвы. Противоречие исторического процесса, по мнению Бердяева, в том, что зло поедает само себя. Моральная проповедь мира не поможет. Мир может быть завоеван через войну, через разряжение злой энергии. Война, считал он, — страшное зло, но природа ее двойственна. «В войне выковывается характер народов, крепнет му-

жество духа, ее испытания и жертвы полагают предел изнеженности и размягченности, буржуазной сытости и спокойствию, личному и семейному эгоизму» [Там же: 10]. Бердяев считает, что войну следует рассматривать как духовный феномен человеческой жизни. «Война — иррациональна, — пишет он, — она имеет темный исток в воле народов, непокорный высшему разуму. И война имеет смысл, она карает, губит и очищает в огне, возрождает дух дряблый и расслабленный. Эти противоречия присущи всему живому и конкретному» [Там же: 5]. Бердяев называл Первую мировую войну продолжением войны Отечественной, так как, по его мнению, русский народ должен осознать в ней свою значимость для «мирового дела правды — отражения насилий германского милитаризма, притязаний пангерманизма, опасных для всех народов» [Там же: 12].

И еще одно интересное замечание мыслителя, которое, в отличие от многих других, не оказалось пророческим. Бердяев надеялся, что после этой войны соблазн милитаризма и империализма должен рухнуть, «ибо всякому человеку на земле станет ясно, что предел и конец всякого милитаристического империализма — смерть, а не жизнь, истребление, а не цветение, и сущность его — фикция, а не реальность, и идея эта есть одержимость» [Там же: 13]. В истории, как известно, все оказалось далеким от такого прогноза.

В статье «Футуризм на войне» Бердяев обращается к теме германского империализма, указывая на «чудовищные предприятия Круппа», автоматические массы войска, превращенные в совершенный механизм, вооруженные совершенной техникой и в совершенстве дисциплинированные футуризмом на войне [Там же: 18]. Размышляя о причинах насилия и бездуховности общества, он заявляет о том, что «техника побеждает человеческий дух, внешняя годность затмевает внутреннюю ценность, движение истребляет существенное» [Там же]. Персоналист и религиозный философ, Бердяев глубоко был возмущен бездушной футуристической воинственностью германского милитаризма, в корне отвергающего понятие личности, свободы и творчества. По мнению Бердяева, воинствующий прогресс привел к эпохе варварства на почве ложной цивилизации. Противостоять футуристической войне способна только Россия с ее свободой духа. Бердяев писал о том, что Россия призвана творить новую жизнь, так как старая приходит к концу. Конечно, такой па-

фос выступлений философа на страницах печати многим противникам войны не нравился.

Но Бердяев рассуждал не только о мессианских задачах России в борьбе с германским империализмом, его интересовала психология войны. Насколько этические проблемы сопоставимы с военной прозой жизни, массовым убийством, трагедией войны? Об этом он пишет статью «О дремлющих силах человека». По мнению Бердяева, война — тот момент в человеческой жизни, когда с наибольшей силой раскрывается природа человека, ее достоинства и недостатки, самые высокие и самые низкие инстинкты, героизм и трусость, подвиг и предательство. Война принесла не только жертвы и истребление, но высокий героический дух и жертвенность. Бердяев замечает, что «война — хороший реактив. Она обнаружила и героизм за мирной жизнью, и варварство за механической цивилизацией» [Бердяев 2004: 41]. В грозный час войны, по его мнению, просыпаются лучшие человеческие качества, «человек способен почти превозмогать закон природы» [Там же: 43]. Бердяев полагал: в том, что для полного откровения человеческих сил необходимо не только добро, но и зло, сокрыта великая тайна человека. И только великие испытания способны раскрыть в человеке его наивысшие способности, возвысить человеческую природу. Война способна пробудить лучшее, что есть в человеке, она способствует осознанию силы самого человека и божественной природы, живущей внутри человека.

Суть мировой войны, по мнению Бердяева, в противостоянии германской и славянской расы, поэтому не менее интересен вопрос о роли немецкой философии, которая, с точки зрения многих славянофилов, сыграла немаловажную роль в идейном развитии германского милитаризма. В русле развернувшейся по этому поводу на собраниях Религиозно-философского общества дисскуссии Бердяев в ряде работ проанализировал труды философов Германии. Его интересовала проблема отношения к немецкой философии в России, воздействие взглядов немецких философов на формирование германской идеи. В статьях «Современная Германия», «Империализм священный и империализм буржуазный», «Ницше и современная Германия», «Германия, Польша и Константинополь», «К спорам о германской философии», «Россия, Англия и Германия» и в ряде других публикаций Н.А. Бердяев был не согласен с позицией В.Ф. Эрна в том, что агрессивный германский милитаризм есть детище герман-

ского философского феноменализма [Там же: 72–73]. Бердяев считал такую точку зрения упрощенной, полагая, что немецкая философия несоизмеримо более сложна и богата, называя при этом германский дух существенно метафизическим.

По мнению Бердяева, Фихте, Ницше, Кант, Гегель оказали влияние на германское общество. Но корни милитаристической Германии кроются в идеологии германизма, заявляющего о том, что «мировая история вступила в период господства германской расы, которая идет на смену дряхлеющей латинской расы» [Там же: 8]. Германский феноменализм, по мнению Бердяева, является разновидностью исконной германской метафизики. Для германской философии характерен *волюнтаризм*, который играет определяющую роль и в философии Канта, есть он и у Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана, Древса, Риккерта и других немецких философов [Там же: 73].

Исследуя корни германской воинственности, Бердяев высказал интересную мысль о том, что «германский дух почуял темный волевой источник бытия, начало иррациональное <…> Неисследимый и вечно убегающий от нас остаток иррационального, безосновного, темного, убиение всякой индивидуальной жизни в рациональном познании — трагедия познания, которую германский дух силен был раскрыть, но бессилен преодолеть. Это — внутреннее расщепление в познании, разрыв субъекта и объекта, переживание смерти в познании» [Там же: 73].

Размышляя о германской философии, Бердяев был согласен с С.Н. Булгаковым и В.Ф. Эрном в том, что классический философский идеализм и новейшая философия отпали от Истины, церкви, природы, земли. Рассуждая об имманентизме и немецкой философии, нельзя забывать, что «культура глубоко национальна и через национальный свой характер достигает общечеловеческого» [Там же: 77]. Бердяев считал, что всякое достижение истины сверхнационально, а воля к борьбе и победе может обернуться борьбой национально-расовых страстей. Он призывает к свободе в оценках немецкой философии, к свободе от «ненависти и погромного отрицания» [Там же: 79].

В цикле работ о Первой мировой войне Бердяева интересовал сам феномен войны, ее цели, отношение к войне различных социальных групп и партий, психология войны, духовная подоплека военных

событий. В ряде статей 1914–1916 годов: «Воля к победе», «Современная война и нация», «Общество и власть», «Война и кризис социализма», «Роль третьего сословия в России», «О духе уныния», «О внутреннем и внешнем делании», «Государство и собственность во время войны», «Пробуждение национальной воли» — он размышлял об этих проблемах.

Для Бердяева война — «духовное событие, духовная борьба. <…> Неодухотворенная масса не может вести борьбы, она бессильна и распадается на части как песок» [Бердяев 2004: 81]. Страна живет в «дни великой духовной брани, а не только материального столкновения масс» [Там же].

Из чего складывается воля к победе? Сравнивая волю народа с гранитом, Бердяев считает, что для победы над врагом необходима самодисциплина, закалка личного характера, выносливость. Нельзя падать духом и разочаровываться, иначе это деморализует армию. Бердяев был уверен, что только воля каждого и высокий духовный подъем способны повлиять на исторические события и привести к победе. Война, считает он, должна сыграть огромную роль в «деле самосознания русского народа и стяжании им более свободной жизни» [Там же: 82–83].

В религиозном смысле война дает возможность осознать смысл человеческого бытия и «целей жизни, лежащих за пределами индивидуального земного благополучия. Это — религиозный закал воли» [Там же: 83]. Подъем патриотизма более необходим, чем национализм. Национализм — «партиен, но не народен. Патриотизм — сверхпартиен, всенароден, он есть положительная творческая любовь к Родине» [Там же]. Бердяев призывает к укреплению творческого патриотизма и сплочению всех общественных сил.

Н.А. Бердяев стоял на позиции необходимости полной победы над Германией. Он считал, что победят в войне союзники, аргументируя свою точку зрения тем, что «окончательно победить Россию, довести ее до полного истощения абсолютно невозможно. Силы России неисчерпаемы. Трагический опыт Наполеона показал, что значит посягнуть на Россию. Россия как цельный организм, как совокупность народных сил непобедима» [Там же: 86]. Для победы над врагом следует объединиться всем слоям общества, преодолеть внутреннюю рознь, партийность и вечное противоположение «мы» и «они». Бердяев призывает к творческому патриотизму, который

предполагает решимость всенародной воли, великую борьбу до конца, до полного одоления врага. По мнению философа, война «не может быть бюрократической, профессионально-военной, она должна быть общественно-народной, национальной» [Там же: 87]. Он считает, что страна, в которой война не будет национальной, рискует быть побежденной. Выдвигая лозунг «все для войны, все для победы», необходимо дать свободу активности всего народа. Бердяев уверен в том, что великая страна и великий народ непобедимы [Там же: 89].

Проблема, однако, обнаружилась в следующем: народ не понимал и не видел той великой цели, которую чувствовали русские религиозные философы. Для народа война стала трагедией, сотни тысяч погибших, тысячи искалеченных солдат возвращались домой нетрудоспособными, народ устал от войны. Для простого солдата и его семьи смерть на войне была более значима и трагична, чем общегосударственные и тем более мировые задачи славянской расы и России.

Конечно, Бердяев прекрасно знал и понимал то зло, которое несет война. Как гражданин, он выступает за войну до победного конца. Как религиозный мыслитель, он пытается разобраться в причинах этого зла, понять ход истории и представить целостный взгляд на происходящие события, понять саму идею России, определить ее задачи и место в мире. Об этом Бердяев написал в 1915 г. этюд «Душа России». «С давних времен было предчувствие, что Россия предназначена к чему-то великому, что Россия — особенная страна, не похожая ни на какую страну мира. Русская национальная мысль питалась чувством богоизбранности и богоносности России» [Русские философы о войне 2005: 248] — полагает Бердяев, размышляя над особенностями русской истории, государственности и национальных черт характера. Он уверен, что осуществление мировых задач Россией не может быть отдано на произвол стихийных сил истории. Бердяев писал о том, что необходимо затратить творческие усилия национального разума и национальной воли. При этом, считает он, даже если народы Запада увидят истинный лик России и признают ее призвание, вряд ли сама Россия осознает вполне свое призвание. Именно в этом противоречивость, антиномичность России. Душа России не покрывается никакими доктринами. Русское самосознание только в том случае освободится от лживых и фаль-

шивых идеализаций, от отталкивающего бахвальства, равно как и от бесхарактерного космополитического отрицания и иноземного рабства, когда признает свою антиномичность.

Одной из главных причин противоречивости России Бердяев считал анархизм. В этюде «Душа России» он писал: «Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ — самый аполитичный народ, никогда не умевший устраивать свою землю. Все подлинно русские, национальные наши писатели, мыслители, публицисты — все были безгосударственниками, своеобразными анархистами. Анархизм — явление русского духа, он по-разному был присущ и нашим крайним левым, и нашим крайним правым» [Там же: 252]. Сложно вместить стремление русской интеллигенции к свободе и правде в какие-либо рамки государственности. Бердяев называет анархистами не только Кропоткина с Бакуниным, но и Льва Толстого, Федора Достоевского, славянофилов.

В «Душе России» Бердяев полемизирует сам с собой, выдвигая и другой тезис: Россия — самая государственная и бюрократическая страна. На протяжении столетий русский народ создал могущественнейшее в мире государство, величайшую империю. И этому колоссу государственности отдаются все духовные силы народа. Здесь-то и кроется одна из причин того, что у народа почти не осталось творческих сил, когда личность придавлена государством. Так как государственность создавалась в смутные времена, когда иноземцы пытались захватить Россию, это наложило отпечаток безрадостности и подавленности. Русский народ жертвовал собой во имя создания огромного государства, но, с горечью пишет Бердяев, «сам остался безвластным в своем необъятном государстве» [Там же: 256]. Особенности русской истории («татарщина, смута, иноземные нашествия, власть бюрократии, неметчина» [Там же]) сформировали природно-исторические черты русского народа.

По мнению Бердяева, тайна сокрыта в женственной душе России. Он полагал, что славянофилам не удалось объяснить загадки России и превращения ее в величайшую империю. Рассуждая об антиномичности России, Бердяев писал о том, что противоречия проходят через все русское бытие.

Если первой антиномией Бердяев называл отношение к государству, то второй — отношение русского сознания к национальности.

Метко подметив, что «в русской стихии поистине есть какое-то национальное бескорыстие, жертвенность, неведомая западным народам» [Там же: 257], Бердяев согласился с Достоевским, провозгласившим русского человека всечеловеком, дух и миссию России — вселенской.

Дух России сверхнационален и универсален; самобытность России — в ее свободе от национализма. Россия призвана быть освободительницей народов: «Справедливость мировых задач предопределена уже духовными силами истории. Эта миссия России выявляется в нынешнею войну. Россия не имеет корыстных целей» [Там же: 258].

Продолжая «внутренний спор», философ выдвигает антитезис: «Россия — самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов в мире, угнетения подвластных национальностей, <…> страна, в которой все национализировано вплоть до вселенской церкви Христовой» [Там же]. В.С. Соловьев смеялся над русским самомнением, а Ф.М. Достоевский, по мнению Бердяева, отрицал за Западом всякие права быть христианским миром. Бердяев, оценивая русскую религиозность и русскую церковь, писал, что для России всегда было характерно особое почитание Богородицы как символа матери-земли, растворение в коллективной национальной стихии. Выдвигая идею женственности русской души, он утверждал, что, по сути, и русская религиозность — женственная религиозность. Коллективное смирение для русского народа легче, чем религиозный закал личности.

Такова, по мнению Бердяева, народная почва «национализированности» церкви в России. Бердяев считал, что в своей критике церковного национализма В.С. Соловьев был прав. Суть проблемы Бердяев видел в «неверном соотношении мужественного и женственного начала, с неразвитостью и нераскрытостью личности, во Христе рожденной и призванной быть женихом своей земли, светоносным мужем женственной национальной стихии, а не рабом ее» [Там же: 262]. К этим мыслям о женственном начале в русском характере, об антиномичности России Бердяев постоянно обращается и в «Философии свободы», и в «Судьбе России», и в ряде других работ.

Тема антиномичности России проходит через многие его историософские произведения. Персонажи произведений великих русских писателей Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, размышления

славянофилов о русской истории, сами герои событий, такие как Пугачев, Распутин, отечественные святые и странники — лишнее подтверждение постоянных духовных исканий. «Русская душа сгорает в пламени искании правды, — писал Бердяев, — абсолютной божественной правды и спасения для всего мира и всеобщего Воскресения к новой жизни. <…> Душа эта поглощена решением конечных, проклятых вопросов о смысле жизни» [Там же: 264]. Отсюда постоянная мятежность, неудовлетворенность, и даже русский атеизм религиозен.

Чтобы разобраться в тех событиях, которые происходили в России в период Первой мировой войны и революционных бурь, Бердяев полагал необходимым понять загадочную противоречивость России. Он хотел верить, что мировая война выведет Россию из безвыходного круга стихий и противоречий, пробудит в ней мужественный лик и установит «внутреннее должное отношение европейского востока и европейского запада» [Там же: 268].

Бердяев видел в войне с Германией не только возможность освободиться от рабского и подчиненного отношения к Германии и нездорового, «надрывного» отношения к Западной Европе; война подвела Россию к проблеме русского мессианизма. Об этом Бердяев писал в своих статьях на страницах прессы, к этой теме он будет возвращаться на заседаниях Религиозно-философских собраний.

Под мессианским сознанием Бердяев понимал сознание богоизбранного народа, в котором должен явиться Мессия и спасти мир. Он продолжил тему размышлений В.С. Соловьева об особой вселенской миссии России в Спасении. По мнению Бердяева, наступает период, когда Россия будет призвана сказать «свое новое слово миру, как сказал его уже мир латинский и мир германский» [Там же: 274]. Он полагал, что В. Соловьев духовно покончил со старым славянофильством, с его ложным национализмом и исключительным восточничеством. Мировая война должна преодолеть существование России как исключительного Востока и Европы как исключительного Запада [Там же: 276].

По мнению Бердяева, своеобразие славянской и русской мистики — в искании града Божьего и ожидании сошествия на землю Небесного Иерусалима, в жажде всеобщего спасения, в апокалипсической настроенности. Россия отличается от Запада тем, что в ней нет дара создания средней культуры, но Россия способна к духовному дерз-

новению. В этом — загадка России и тайны русского духа. Русский дух стремится к абсолютному во всем. Ему присущи и «ангельская святость, и звериная низость — вот вечные колебания русского народа» [Там же: 280].

Почему так подробно Бердяев останавливается на антиномии русской души? Он писал: «Наша любовь к русской земле, многострадальной и жертвенной, превышает все эпохи, все отношения и все идеологические построения. Душа России — не буржуазная душа, — душа, не склоняющаяся перед золотым тельцом, и уже за одно это можно любить бесконечно» [Там же: 283]. По мнению Бердяева, война дает возможность женственной русской земле обрести мужественный дух и то религиозное откровение, которое есть в России пророческой, в русском странничестве и русском искании правды.

В период Первой мировой войны и революции философия Бердяева определяется, по его собственному выражению, «космическим мироощущением». Человеческий дух должен освободиться от плена «мира». По мысли Бердяева, путь освобождения от «мира» для творчества и есть путь освобождения от греха, преодоление зла, собирание сил для жизни божественной [Бердяев 1989 а: 254]. Ужас, боль, гибель должны быть побеждены творчеством. И в этом смысле «творчество не есть только борьба со злом и грехом — оно создает иной мир, продолжает дело творения. Закон начинает борьбу со злом и грехом, искупление завершает эту борьбу, в творчестве же свободном и дерзновенном призван человек творить мир новый и небывалый, продолжить творенье Божье» [Там же: 331].

Размышления о христианской этике, о двойственности природы власти и государственности, соблазне революции важны для осмысления земного пути человека и пути небесного. Антропологическое откровение предполагает творчество нового общения, откровение богочеловечества. Как религиозный мыслитель, Бердяев призывает к религиозному творчеству и считает, что итогом всей мировой жизни и мировой культуры является проблема творчества, антропологического откровения. События мировой войны Бердяев образно называл «космическим перевалом», на котором происходит переход мира в иное измерение [Там же: 534]. Только через «мистерию распятия воскресает роза мировой жизни».

У Бердяева было много оппонентов и противников его идей, высказанных на страницах «Смысла творчества», среди которых

В. Розанов, С. Булгаков, Д. Мережковский. В работе «Свет невечерний» Булгаков, показав неправославность основных идей Бердяева, отметил и позитивный момент в «обнаружении дисгармоний творчества в разных отношениях» [Булгаков 1917: 371].

Возвращаясь к аспектам проблемы войны и мира, в статье «Мысли о природе войны» Бердяев задает вопрос: «Что являет собой война? Как философски осмыслить войну?» [Русские философы о войне 2005: 286]. Считая природу войны символичной, он писал о том, что война происходит на небесах, в глубинах духа, «а на плоскости материальной видны лишь внешние знаки того, что совершается в глубине» [Там же: 287]. По выражению Бердяева, война является рефлексом на зло, знаком существования внутреннего зла и болезни. В свое время *болезнью* назвал войну В.С. Соловьев, размышляя в восемнадцатой главе «Оправдания добра» над смыслом войны как феномена человеческой жизни. Зло войны, по мнению Бердяева, есть знак внутренней болезни человечества, духовный недуг, который выявил зло.

Бердяев был убежден, что религиозный взгляд на войну гораздо глубже проникает в трагедию смерти, чем гуманисты-позитивисты. По его мнению, нельзя в войне видеть лишь насилие и убийство, так как «вся наша жизнь покоится на насилии и убийстве» [Там же: 290]. Называя войну «имманентной карой и имманентным искуплением», «материальным выявлением исконных противоречий бытия, обнаружением иррациональности жизни» [Там же: 290–291], Бердяев возвращается к мысли, высказанной на страницах «Смысла творчества» о том, что в войне «неправедная грешная злая жизнь возносится на крест».

Бердяев считал, что в войне виноваты все. Ответственность за войну он рассматривал на духовном уровне, когда, желая победы русской армии, «я духовно убиваю и беру на себя ответственность за убийство, принимая вину» [Там же: 292]. По его мнению, убийство является нравственным явлением, и оно совершается прежде всего не физически, но духовно. Философ пишет: «Зло, творимое культурой, как и зло, творимое войной, — вторично, а не первично, оно ответ на зло изначальное, на тьму, обнимающую первооснову жизни» [Там же: 293]. Мир возможен в абсолютной жизни. На физическом уровне, где законы материального мира — законы насилия, нет ничего абсолютного.

По мнению Бердяева, проблема отношения христианства к войне бесконечно сложна. «Отношение к войне, — писал Бердяев, — может быть лишь антиномическое. Это — изживание внутренней тьмы мировой жизни, внутреннего зла, принятие вины и искупления» [Там же: 294].

Под влиянием трагических событий на восточном фронте в ходе зимней и весенней кампаний 1914–1915 гг. кризис русского общества нарастал. Петербургская газета «Биржевые ведомости» 25 июля 1915 г. напечатала статью Бердяева «Война и кризис интеллигентского сознания», а через год, 2 апреля 1916 г., в этой же газете появилась еще одна статья русского философа — «Сила и насилие».

Бердяев вскрывает «нарыв» русского общества — отношение интеллигенции к войне, к судьбе России, к тем нравственным, историческим, культурным ценностям не только русского общества, но и международного сообщества, которые вышли на первый план и требовали незамедлительного, кардинального решения.

Привычные категории оказались совершенно не пригодны для суждения о таких грандиозных событиях, как мировая война. В России традиционное интеллигентское сознание было целиком обращено на вопросы внутренней политики и ориентировано исключительно на социальные интересы. Мировая война неизбежно обращает сознание к политике международной и вызывает исключительный интерес к роли России в мировой жизни.

Философ писал о растерянности многих мыслителей, русских интеллигентов, между тем как обстановка требовала живой реакции на мировые события. Русское сознание привыкло презирать все международное, полагаясь в этом вопросе только на буржуазию. Провинциальный кругозор русского радикализма, русского народничества и русского социал-демократизма не вмещал таких мировых событий. Сознание русского общества начало перерождаться под влиянием именно любви к Родине, отсюда ощущение трагедии и безысходности. С миром происходит не то, что привыкли предвидеть, что должно было с ним происходить по традиционным доктринам и теориям. Приходится ломать не только свое мировоззрение, но и привычные традиционные чувства.

Бердяев был уверен в том, что обращение к международным проблемам, к историческим судьбам других народов не притупляет, а наоборот, усиливает чувство собственного национального достоин-

ства. А вот борьба различных партий и классов между собой ведет к разладу в обществе, ослабляет чувство национальности. Рассуждения Бердяева по этому поводу не теряют своей свежести и сегодня, когда национальные и локальные конфликты буквально захлестнули мир. Национальность занимает особое место в иерархии мировых ценностей. Бердяев считает, что у русской интеллигенции точка зрения блага всегда господствовала над точкой зрения ценности. Если исходить в размышлениях о смысле истории с точки зрения блага, то в чем же смысл истории? Исторические ценности предполагают жертву эмпирической жизни людей. Высшим критерием блага народа поверх блага людей является ценность национальности в истории. Для благополучия нынешнего поколения можно согласиться на постыдный мир, но это невозможно с точки зрения ценности национальности и ее исторической судьбы.

Анализируя ситуацию в русском обществе под влиянием военных событий Первой мировой войны, Бердяев затронул тему нового сознания, обращенного к историческому и конкретному, преодолевающему все отвлеченное и доктринерское. Русские любят морализировать, но конкретные исторические обстоятельства требуют совершенно иного подхода к осмыслению войны, национальных задач русского народа, мировой роли России. Судьбу России, ее ценность нужно довести до божественной жизни [Бердяев 2005: 299].

Рассуждая о кризисе интеллигентского сознания, Бердяев замечает некоторые положительные сдвиги. Философ был уверен, что война пробудила в русском народе и русской интеллигенции творческие, созидательные силы, более мужественное, ответственное состояние сознания, ощущение свободы и независимости. По мысли Бердяева, не бойкот войне нужен обществу, а созидательная работа.

Будущее великого народа зависит от него самого, от его воли и энергии, творческой силы и просветленности исторического сознания. По мнению философа, цель жизни народов — трагическое и героическое переживание своей исторической судьбы. А это предполагает религиозное отношение к жизни. И главная ценность русской интеллигенции — это ее душа. Освободившись от провинциализма, сохранив свою душу, русская интеллигенция, вовлеченная в круговорот европейской истории, понесет свою жажду правды на земле, свою часто неосознанную мечту о спасении и свою волю к

новой, лучшей жизни человечества. Таков пафосный аккорд статьи Н.А. Бердяева.

Статья «Сила и насилие», опубликованная в «Биржевых ведомостях», стала программным документом Н. А. Бердяева. В статье он обрисовал те задачи в области русского самосознания, которые необходимо решить обществу. Рассуждая о природе силы, Бердяев считал, что у русских никогда не было культа силы и всегда было нравственно подозрительное к ней отношение. По мысли философа, природа силы скорее дьявольская, чем божественная. Именно поэтому она легко смешивается с насилием. В отличие от тех же немцев, русские рассматривали насилие как грех, но не как ересь. Для определения национальных приоритетов и самого национального существования очень важно, полагал Бердяев, разобраться в природе силы и насилия. По его мнению, силу следует полюбить и укрепить в себе, и только тогда нас не будут насиловать и мы не будем насиловать. Насилие и бессилие — две стороны одной медали. Сила, являясь «положительным понятием и ценностью, по природе своей божественна. Бог есть прежде всего сила» [Бердяев 2004: 206]. Именно в этом заключается ценностный аспект этого понятия. А вот бессилие или недостаток силы — отрицательная сторона бытия.

При этом философ подчеркивал, что ни в коем случае нельзя противопоставлять силе русское смирение. Великое святое смирение есть духовная сила, власть над своими низшими стихиями. Часто именно смирение спасало русский народ. А вот творческая сила русского народа еще дремлет. Русский человек должен осознать свою силу с точки зрения ее божественной природы. Часто русские люди воспринимают силу не с точки зрения созидания, а как разрушительную, насилующую. И в этом проблема. Для русского человека сила духовная изменяет и преображает мир. Всякая сила — внутренняя, духовная сила, мощь, почерпнутая из божественного источника. Все материальные силы человечества, все внешние орудия его могущества — плоды духовной силы. Бердяев был уверен, что любое проявление материальной силы имеет под собой духовную подоплеку. Установить силу над личностью можно только в том случае, если есть внутренний, духовный контакт с этой личностью. Власть, потерявшая контакт с душами, духовную общность, не есть уже власть, она уже бессильна. Кто владеет лишь телами и передви-

гает лишь атомами, тот не имеет власти, его власть призрачна. Насилие есть призрачное бытие.

Для философа было очень важно разобраться в сложном переплетении понятий — сила, насилие, бессилие, — которые встали на первый план в русском обществе, буквально пропитанном духом войны. Насилие — это всегда бессилие или признак недостаточной силы. Подлинная сила дает свободу, она есть перевод в мир божественной энергии, ее внедрение в самую суть вещей. Подлинная сила восхищает. А бессилие всегда насилует. Эта мысль уже звучала у Бердяева и ранее. В любом государстве есть проблемы насилия и принуждения. Однако не на этих столпах покоится государство. Государство рушится тогда, когда власть в нем есть насилие, а не сила.

В Российской империи начала XX в. одной из серьезнейших была проблема национальностей. Бердяев был убежден в том, что насильническая национальная политика всегда была у нас результатом бессилия русских в отношении к инородцам. Сила русских приведет к свободе инородцев, к освобождению всех национальностей. Только тот, кто чувствует свое бессилие в своем собственном огромном государстве, может желать ограничения в правах и утеснения тех, которые и так довольно уже утеснены, ограничены в правах и находятся в меньшинстве. Это постыдное бессилие, недостойное великого народа.

По мнению Бердяева, пленять другие народы может только духовная мощь русского лика. Но в тот исторический момент, когда писалась статья, реакционная политика Российской империи по отношению к ее многочисленным народам, была настолько реальна, что философ называет ее не только насильственной, но и бессильной. Он сравнивал ее с революционной политикой, обнаруживающей недостаток внутреннего контакта, недостаток убедительности и заразительности, отсутствие всенародной национальной вдохновенности. Эта «вдохновенность» появится в 1917 г.

Бердяев рассматривал вопросы о метафизической природе силы. Материальная сила не есть сама по себе существующая реальность. Военная сила и мощь государства проявление лишь его внутренней силы, по мнению философа. «Сила всегда идет изнутри и идет внутрь, — писал он. — Сила — онтологична, реальна в глубочайшем смысле этого слова, она противостоит всякой призрачности и всякому бытию» [Бердяев 2004: 206–207]. Недостаток силы есть

умаленность бытия. Никакой другой силы, кроме силы духовной, не может быть. Только Бог силен, дьявол же совершенно бессилен, он лишь притворяется сильным, и его власть в мире — призрачная власть. Русскому народу и русскому человеку необходимо сознание величия силы, ее духовности и божественности.

Необходимо обрести осознание своей силы. Сила не есть данность, полученная извне, сила черпается изнутри. Осуждая еврейские погромы, Бердяев считал их крайним проявлением национального бессилия и немощи. Сила уменьшается от мнительности, страха, от идеализации слабости. А возрастает от сознания себя сильным, от любви к силе, от бесстрашия перед опасностями. Именно поэтому России необходима радикальная реформа сознания в отношении к силе.

Сила, с точки зрения мыслителя, имманентна человеку и народу, а не трансцендентна [Там же: 207]. Трансцендентное сознание силы держит всех в рабстве. Сравнивая германский культ силы и русские традиции, Бердяев считал, что в германизме культ силы переходит в волю к власти над миром. Русская сила должна быть направлена поиному. Русский народ должен осознать, что он творец своей судьбы. И сила личности, и сила нации должны быть организованы. По мнению философа, в отличие от германской силы, русская сила должна быть освобождающей, дарящей.

Бердяев в корне был не согласен с позицией толстовского непротивления, называя его призрачным выходом, отказом от участия в нарастании силы, в преодолении мирового зла. Это лишь бессильный выпад из мировой круговой поруки, из исторического нарастания силы, нередко прекрасный по чувствам, но немощный по сознанию. Сравнивая ценностный аспект силы с христианством как религией божественной силы, Бердяев считает, что точка зрения силы есть точка зрения ценности, а не пользы. Сила имеет жертвенную природу, она не грабит, но отдает от своего избытка, отсюда Бердяев делает вывод о том, что сила выше блага. Бессильная правда не божественна. Бог есть могущественная правда. Но путь к решению проблемы мира лежит не в пользе этого мира, а в его преображении.

Главный вывод, который делает философ в размышлениях о природе силы и насилия — вся жизнь должна быть основана на духовной силе. Именно духовная сила может помочь человеку на войне разрешить основное нравственное противоречие между любовью к

Родине, чувством чести, героизма и любовью к себе. В этом заключается трагедия и пафос всех войн, силы и насилия. А война в понимании Бердяева выступает как объективированное насилие.

Таким образом, война вызревает в духовном мире общества, а затем уже проявляет себя на поверхности в виде ожесточенной борьбы народов и классов. Бердяев считает, что человеческая личность изначально порабощена обществом. По мнению мыслителя, это одна из сильнейших разновидностей рабства. Личность всегда будет средством для насильственной истории. Целью она может стать лишь при утверждении предлагаемой Бердяевым идеи Богочеловечества.

В 1917 г., размышляя уже над проблемой окончания мировой войны, Бердяев остался верен своим идеям, полагая, что природа войны иррациональна, война закончится неожиданно, и совсем не так, как многие ожидают. «Я, изнутри чувствующий Россию и в себе ощутивший русскую природу, принужден чувствовать ее и погибающей, и непобедимой, сильной и слабой, разлагающейся и имеющей великое будущее. То противоречие нужно принять и изжить до конца», — писал Бердяев в статье «Сила России» [Бердяев 2004: 318].

Когда читаешь военные статьи Бердяева, все время задаешься вопросом, почему русский народ в целом не принял Первую мировую войну как отечественную и душа народа так и не проснулась. Однозначно на этот вопрос ответить невозможно. Сам Бердяев в 1917 г. напишет, что русский народ не разглядел той мессианской задачи, которая выпала на его долю в этой войне. Смысл великих отечественных войн всегда был в освобождении, но не в захвате или защите чужих территорий. Боевые действия Первой мировой войны разворачивались на западных окраинах Российской империи. В России война становится народной только тогда, когда враг угрожает целостности русского народа и тем пространствам, на которых собственно и живет этот народ. «Жизнь в этом мире есть борьба. Борьба — дитя греховного раздора, она происходит от неполноты. <…> Война — одна из благородных, хотя и ужасных, форм борьбы. Во имя жизни ведется война, и служит она полноте жизни. И война сеет смерть. Цель войны — мир и объединение» [Бердяев 1991 б: 190]. Такой была позиция Н.А. Бердяева в начале XX столетия, не изменилась она и в середине сороковых годов, когда он пережил фашистскую оккупацию во Франции [Волкогонова 2001].

***

Первая мировая война была воспринята русской мыслью не только как «духовный недуг», но как столкновение двух культур, различных духовных начал. Продолжая рассуждения В.С. Соловьева в духе христианского гуманизма о том, что только перерождение мира внутреннего, нравственного может привести к миру внешнему, «одухотворению объединенного вселенского тела, для осуществления в нем Царства Правды и Вечного мира» [Соловьев 1988, 1: 478], русские религиозные философы рассматривали войну в первую очередь с позиций нравственно-религиозного измерения.

В.Ф. Эрн и С.Н. Булгаков видели в войне борьбу национальностей, «германизма» и «славянства», усматривали мессианскую роль России в духовном возрождении Европы. Е.Н. Трубецкой и С.Л. Франк трактовали войну как духовно-культурное явление в жизни общества, делая при этом теоретические попытки нравственно-религиозного оправдания войны со стороны России, защищающей интересы православных государств, признания позиции России в общемировом, культурном процессе. Н.А. Бердяев, полагая, что философия истории, по сути, всегда есть теология истории и «всегда сознательно или бессознательно имеет религиозную окраску» [Бердяев 1990 б: 107], акцентировал историософский аспект истолкования проблемы войны и мира.

Практически всем участникам Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева были присущи яркие прозрения и пророческие мысли о судьбе Родины. Видимо, это было связано не только с тем, что каждый из них искренне сопереживал современным событиям; это были глубоко образованные люди, многие из которых проделали сложный путь от марксизма к идеализму. Бердяев был прав, когда называл участников Общества элитой страны, ее культурным потенциалом.

В поисках смысла войны и путей к миру русские религиозные философы опирались на нравственно-этическую модель решения этих проблем. Исторические реалии эпохи были не в пользу идей русских мыслителей. При знакомстве с рассмотренными взглядами напрашивается вопрос. Почему страна не слышала религиозных философов?

Идея «Москва — Третий Рим» предлагала русскому народу отдать жизнь за утопию, поэтому и не получила поддержки ни со сто-

роны политических партий, ни тем более со стороны народа. Боясь нового религиозного сознания и ослабления позиции официальной Православной Церкви, консерваторы не поддержали «русскую идею». Либералы видели в мессианских призывах угрозу шовинизма и национализма. Социал-демократы развернули активную борьбу против самодержавия за превращение войны в социальную революцию. Размышляя над современными проблемами славянофильства и осуществлением «русской идеи», С. Аскольдов в 1916 г. писал, что война обнаружила «в этой идее нечто, чему время тлеть, а вовсе не цвести» [Аскольдов 1916: 5].

Размышляя над дискуссией наших соотечественников на заседаниях Религиозно-философского общества, следует отметить следующее.

Нравственная позиция пангерманизма вызывала всеобщее осуждение международного мира, Германия, осознавая величие и значимость философской мысли своих соотечественников, сумела аккумулировать традиционно-культурный, философский и научный потенциал страны с энергией нации и свойственными ей качествами трудолюбия, рационализма, единой воли и расчета.

В России ситуация оказалась гораздо более сложной и даже непредсказуемой. Россия, несмотря на высокий нравственно-духовный потенциал, раздираемая борьбой классов и идейными противоречиями, не смогла добиться единения, к которому призывали идеологи нового религиозного сознания. Страна ввергласъ в водоворот революционных событий и двигалась к разобщению и непониманию, к самому страшному — Гражданской войне.

Многие выступления участников Религиозно-философского общества звучали настойчивым предупреждением о грозящей опасности, наступил момент, когда Россия должна была понести свой крест страшных испытаний, которые выпали на ее долю в XX в.

Глава 3
ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Е.Н. Трубецкой об уроках войны и революции

Наиболее значительной философской работой Евгения Николаевича Трубецкого стала книга «Смысл жизни», написанная, по его словам, «под гром пушек октябрьского расстрела 1917 года» [Трубецкой 2003: 3]. В предыдущей главе уже затрагивались некоторые аспекты размышлений Трубецкого по поводу смысла войны, зла и насилия. Трубецкой пытался найти ответ на вопрос о том, может ли наша вера в смысл жизни выдержать адский вихрь всеобщего разрушения, когда весь мир охвачен зловещим заревом пожара мировой войны и революции.

Философия В.С. Соловьева оказала огромное влияние на творчество Е.Н. Трубецкого. Поэтому в его раздумьях тема о смысле жизни ставилась не просто как потребность найти гармонию в субъективном мире, но как проблема онтологического порядка. Ключ к пониманию философских исканий и построений Трубецкого — в платоновской установке о том, что смысл по существу должен быть неизменен и вечен. И найти смысл жизни — значит уяснить, что наше сознание не «гадает» о нем, а «обладает» им. Вместе с тем «неизменность и вечность» смысла предполагает, что он открыт не только моему сознанию, с его колебаниями и границами, но что он независим от моего сознания, — и это ведет нас к «предположению некоего безусловного сознания». Это предположение безусловного сознания, — считал Трубецкой, — есть необходимая предпосылка всякого акта нашего сознания.

По мнению протоиерея Василия Зеньковского, в отличие от В.С. Соловьева, для которого принцип «всеединого сущего» был основным, Е.Н. Трубецкой возвращается к позиции Ф.А. Голубинского об изначальности для нас идеи Безусловного [Зеньковский 1991: 108]. «Истина есть всеединое сознание, а не всеединое сущее, — писал Трубецкой, — ибо сознание объемлет в себе и бытие и небытие — и ночь, которая есть теперь, и день, которого уже нет. Только при таком понимании становится возможной истина о возникновении и уничтожении, т.е. о переходе от бытия к небытию и

обратно» [Трубецкой 2003: 5]. Из этой посылки исходил Трубецкой, размышляя над смыслом войны.

Философ полагал, что господство зла в мире проявляется в форме всеобщей войны между людьми. И хотя факт самой войны — явление древнее как мир, но *мировая война* — новый и необычный факт в истории человечества. Истоки войн кроются в самом смысле человеческого бытия. В погоне за материальными благами, корыстными целями и удовлетворением не только личных, но и государственных амбиций люди теряют свой человеческий образ, уподобляясь животным. Жизненный пир человека есть торжество победителя в борьбе за существование. В замкнутом биологическом круге существования всякая жизнь поддерживается за счет других жизней, всякое торжество одного возвещает смерть другого и связывается с лозунгом — «горе побежденным» [Там же: 46].

В жизни народов, по мысли Трубецкого, идет борьба за лакомый кусок. Среди людей, как и у животных, царит «та же телеология борьбы за существование», где бесчисленное количество жизней гибнет жертвой беспощадного закона «войны всех против всех» [Там же].

Одно из главных противоречий в жизни человека Трубецкой видел в «жажде смысла жизни и царящей в мире бессмыслицы». Вера в смысл человеческой жизни связана с верой в безусловное достоинство человека как носителя этого смысла. Но государственная, коллективная жизнь не оставляет места для этого достоинства. Народы вооружены и находятся в постоянном состоянии войны, даже если не ведут эту войну. Государство требует от человека необходимости защищать его интересы с оружием. Государство стремится подчинить себе всего человека, со всеми его помыслами и стремлениями.

Трубецкой полагал, что насильственное отношение государства к человеку и к его жизни не оправдано тем, что государство дает взамен. И самое страшное, по мнению мыслителя, что государство извращает сам духовный облик человека [Там же: 48]. Нуждаясь в услугах шпионов, палачей, проституток, государство толкает людей за деньги продавать свою совесть. Именно в этом — глубокая нравственная антиномия между личностью и государством, где последнее хочет быть для человека «безусловной ценностью; оно вообще не склонно признавать никаких высших над собою ценностей, в том

числе и ценности человеческой души или безусловного достоинства человека» [Там же].

Одной из причин того, что борьба между отдельными государствами за сферы влияния становится нормой жизни, является одухотворенное зло, что и влечет за собой бесконечные войны. Наблюдая за трагическими событиями Первой мировой войны, Трубецкой писал: «Наша человеческая действительность становится чрезвычайно похожею на ад. Посмотрите на эти вооруженные с ног до головы государства, ощетинившиеся друг против друга и периодически заливающие мир кровью!» [Там же: 52].

В чем же причины зла? Для человека впадение в низшую область жизни противоестественно, и оттого оно так страшно. Зло раскрывает звериную природу человека, в то же время человек сохраняет свою свободу. *Зверя* в человеке обнаруживают не только ужасы войны, но «всякое проявление рабства человеческого духа, всякое подчинение его низшей, подчеловеческой стихии» [Там же: 53].

Находясь в Добровольческой армии и размышляя над причинами череды трагических событий мировой войны, революции и гражданской войны, Трубецкой написал ряд работ: «Анархия и контрреволюция» (1917), сборник «Два зверя. Старое и новое» (1918), «Звериное царство и грядущее возрождение России» (1919), «Великая революция и кризис патриотизма» (1919). Он был уверен в том, что мировая война для России стала знаковым, роковым событием. Россия не смогла осуществить тех мировых задач, которые перед ней стояли; солдаты, устав от войны и утратив нравственный стержень, повернули свое оружие друг против друга. В ходе мировой войны в сознании русского народа произошли серьезные перемены.

В статье «Великая революция и кризис патриотизма» Трубецкой, проанализировав события революции в Германии, вскрывшей многие проблемы социума, приходит к выводу о том, что мысль о необходимости спасительной войны постепенно внедрялась в сознание людей. Однако война привела не к спасению, а к всемирной катастрофе, которая поставила народы Европы на край гибели. Война «*обнажила* бессмыслицу современной государственной жизни: она создала ту тяжесть страданий, за которую не в состоянии вознаградить никакая победа» [Трубецкой 1994: 398].

Одну из главных причин краха Российской империи Трубецкой усматривал в «грандиозном обмане» собственных интересов, в силу

чего и произошла трагедия революции. Народ понял бессмысленность войны и повернул свое оружие против тех, кто организовал эту бойню. Из чего Трубецкой констатировал «*поворот войны фронтом внутрь*» [Там же]. Обвиняя международный интернационализм в буржуазности, Трубецкой называл его «всемирной болезнью» и новым соблазном для России. Он полагал, что в критические минуты войны люди «променяли Родину на классовую выгоду. <…> Утрата духовных ценностей, экономизм, для которого рай чувственный, материалистический есть высшее, безусловное, — вот та всемирная болезнь, которая подточила национальное чувство и у нас, и в Германии, и в Болгарии» [Там же: 401]. Забыв об идеях нации, государство и народ соблазнились политической аферой, которая подтвердила закон кровавой борьбы, господствующий в международных отношениях.

В причинах Гражданской войны Трубецкой искал духовную подоплеку событий, понимая противостояние в стране как своеобразный результат падения духовных ценностей, общественного разложения и разгула сил зла, которые в мирное время сдерживались страхом перед властью. Война «пробудила зверя в человеке» [Там же: 404]. И в этом смысле Трубецкой был уверен в том, что «движение, коего все содержание сводится к войне и насилию, есть сила только разрушительная, а не созидательная» [Там же: 407]. Вседозволенность во время войны ведет к подмене этических норм и правил; жизнь и личность человека утрачивают свою ценность. Гораздо удобнее приколоть сдавшегося в плен врага, чтобы развязать себе руки, чем возиться с ним. Разве не соблазнительная возможность оправдать это удобство соображениями всеобщей безопасности и национальными интересами? [Трубецкой 1992]. Таким образом, личный эгоизм на войне совпадает с эгоизмом коллективным. По мысли Трубецкого, на войне утверждается практическое Безбожие. В результате народ теряет доверие к власти.

Большевики противопоставили коллективному эгоизму нации коллективный эгоизм класса. И в этом их успех. Они объясняли народу, что существует только две нации: простой народ и имущие классы, его заклятые враги. Война переменила фронт — из мировой она стала гражданской, так как народ поверил в пропаганду большевиков. Революция, которая началась с военного бунта, перенесла мораль войны на общественные отношения. Война, получив даль-

нейшее развитие, стала всеобщею, перешла в войну всех против всех, то есть в гражданскую. С горечью Трубецкой констатировал: «И словно самой Родины нет больше, — есть только враждующие между собой <…> хищные волки, которые рвут друг друга на части или собираются в стаи, что бы вместе нападать на одиноких» (цит. по [Половинкин 1989: 6].

Для Трубецкого всеобщая война приняла темный сатанический облик мировой жизни, который проявляется в массовом озверении, глумлении над человеком, гонении против церкви, христианской морали. Еще в период первой русской революции в статье «Два зверя» Трубецкой высказывал опасение, что России грозят две крайности: черный зверь реакции и красный зверь революции. Тогда, в начале века, он написал: «Глубокая трещина, уже образовавшаяся между Думой и народными массами, грозит превратиться в бездну, в которую все провалится» [Трубецкой 1994: 313]. Предчувствия Трубецкого оправдались и оказались во многом пророческими.

В своих религиозно-философских раздумьях о судьбах родины Трубецкой поставил вопрос о *вселенской правде*. Требование *всеединства* — та отправная точка в понимании смысла жизни и решении проблемы зла, которая отчетливо объясняет мировидение Трубецкого. Мир, как он задуман в предвечном божественном совете, является неделимым целым. И в этом единстве все части внутренне органически связаны между собою [Там же: 185]. Всеединое сознание является абсолютным синтезом, в котором все связано воедино — и временное, и вечное. Мир, становящийся во времени, несовершенен. Из этого следует, что «вопрос о свободе воли есть прежде всего вопрос об отношении твари к ее божественной идее» [Там же: 173].

Трубецкой исходил из того, что вся христианская теодицея основана на том предположении, что источник зла заключается не в творческом акте Божества, а в *свободной воле твари* [Там же: 253]. Очерчивая вопросы смысла жизни, всемирного зла, свободы воли, идеи всемирного Творения, он утверждал, что главным источником *зла* в мире является *грех;* «злая воля есть именно восстание против всеединства, а грех — его *нарушение*» [Там же: 137].

Но если есть Бог, то откуда же зло? Ответственность за зло в мире, с точки зрения христианской теодицеи, лежит не на Боге, а на грешной твари. Христианское учение о *грехе первородном* признает наследственность греха. Трубецкой обращается к мыслям Блажен-

ного Августина, который характеризовал состояние зараженной грехом человеческой воли как «невозможность не грешить [Там же: 254]. Отдельный индивид бессилен прервать *греховную цепь* рода. Единственный путь спасения — преображение всего человечества и каждого отдельного человека во Христе. Поэтому Трубецкой был уверен, что «человек призван сочетаться с Христом двоякими узами — в *свободе*, как друг Божий, и в *обновленной природе*, как новая тварь и как член тела Христова» [Там же: 281]. Рабство человеческой воли побеждено крестною смертью Христа в самом своем корне и источнике.

В религиозных построениях мыслителя важную роль играла тема креста. Трубецкой усматривал в жизни человека два направления: горизонтальное (устремленное в мир дольний) и вертикальное (устремленное в мир горний). Их пересечением и является крест. Христианство ведет человека к полноте вечной радости через крест, через Голгофу. Это путь величайшей скорби. И в этом, по мысли Трубецкого, заключен главный парадокс смысла бытия. Величайшее страдание жизни освещено всею полнотою мирового смысла и идеей Боговоплощения. Нет Светлого Христова Воскресения без Страстной седмицы [Там же: 106]. Трубецкой был уверен, что это и есть оправдание долгого и мучительного пути мировой эволюции, религиозно-нравственного совершенства.

Россия несет свой крест. В статье «Звериное царство и грядущее возрождение России» Трубецкой констатировал, что «русские события — не более как местное проявление великой мировой драмы. Поэтому процесс духовного возрождения <...> имеет не местное только, а общее мировое значение» [Трубецкой 1992]. В диктатуре большевизма Трубецкой усматривал для России губительный путь к «звериному царству» [Там же]. Только тогда, когда люди поймут взаимную ответственность друг за друга, за предков, потомков, современников, за «всю тварь поднебесную», возможна всемирная солидарность и надежда на Откровение. С такими мыслями о мироустройстве и смысле жизни Трубецкой был неугоден новой власти, да и она его не устраивала.

Философ очень переживал не только трагедию страны, но и гонения на Православную Церковь. Он связывал надежды с духовной деятельностью церкви и со Священным Собором Православной Российской церкви, который собрался в Москве 15 августа 1917 г. Тру-

бецкой всегда верил, что вместе с церковью воскреснет и Россия. Об этом он пишет княгине Н.Г. Яшвиль [Половинкин 1989: 6]. Причину гонений Советской власти на церковь Трубецкой объяснял особой ролью церкви в обществе. Церковь осуждала кровавый хаос братоубийственной войны и воспрещала людям «глотать друг друга», поэтому она и была ненавистна новой власти.

Как религиозный философ, Трубецкой понимал смысл жизни в противодействии всеобщему злу, в деятельной любви к Богу. Религия, по самому смыслу своего значения, связывает людей воедино. Если эта связь исчезает, общество превращается в анархическую толпу (следствие практического безбожия). В России, по мысли Трубецкого, все общественные связи держались связями религиозными. Когда эти связи ослабели, мир рухнул и человек уподобился зверю. И в этом трагедия.

Как спасти гибнущую Россию? Трубецкой предлагал заботиться о нравственном росте личности. Следует не только стремиться к Богу, но и признать относительные ценности, ибо Бог есть смысл и всего относительного, временного. Общественные катастрофы, такие как войны и революции, не должны привести людей к бездеятельности, напротив, жизнь должна постоянно развиваться. Нужно укреплять порядок в государстве, заботиться о близких и нуждающихся в помощи. Надо не потерять в повседневной жизни культуру быта и отношений. Испытания должны нравственно закалять личность.

Трубецкой критически относился к популярным в те годы идеям о близком конце света. Конец мира — это не простое прекращение мирового процесса, а достижения главной его цели, главного смысла — создания Богочеловечества. Богочеловечество, к которому мир придет в ходе трудных испытаний и нравственного совершенствования, — это не только величайшее чудо Божье, но и проявление высшей энергии человеческого естества.

Трубецкой верил, что без духовного единства, без сплочения всех социальных групп вокруг идеи возрождения России не смогут осуществиться ни экономические, ни социальные реформы. Для того чтобы осуществить их, необходима вера в силы русского народа, в человеческое единство, доминирующее над разобщенностью звериного царства, твердость в перенесении невзгод. Победив в себе зверя, можно победить войну, зло и насилие. Исцеления для государст-

ва, по мысли Трубецкого, можно ждать только от духовной и общественной силы. Князь Е.Н. Трубецкой был убежденным сторонником отношения к истинам религиозной веры как высшей ступени человеческого сознания.

Разбирая причины революции и Гражданской войны, Трубецкой опирался на историософские обоснования событий, уходя от конкретных исторических условий и объективных причин той революционной ситуации, которая сложилась в России к 1917 г. Он видел и анализировал зло, которое принесла Первая мировая война и революция, но не учитывал те социально-экономические и политические причины, которые привели Россию к трагедии 1917 г.

Рассуждая в целом о религиозно-нравственных причинах и смысле зла, Трубецкой не увидел конкретную человеческую судьбу в реальной исторической обстановке. Причину того, почему народ пошел за большевиками, он объяснял коллективным эгоизмом, но не учитывал колоссальный комплекс объективных причин, который привел Россию к революции.

И все-таки позволим себе согласиться с мыслью Трубецкого об исторической ответственности современников за судьбу предков и потомков, сохранение преемственных связей в судьбе Отечества.

Отступая вместе с Добровольческой армией в 1920 г., князь Трубецкой оказался на Кавказе. Он скончался от тифа в Новороссийске незадолго до окончательной эвакуации Добровольческой армии. Ему не удалось увидеть изменения, произошедшие в России в послереволюционные десятилетия. Тем поучительнее для нынешнего прочтения видятся его суждения о возможном будущем России, его предостережения, увещевания и, несмотря ни на что, оптимистические ожидания.

На пиру богов
Онтологические горизонты С.Н. Булгакова
в осмыслении войны и революции
в России

Похожий, хотя и по-своему уникальный опыт осмысления войны и революции в России извлек и сформулировал в своих трудах Сергей Николаевич Булгаков. В 1917 г. он принимает участие во Всероссийском Поместном Соборе как представитель духовных учеб-

ных заведений Москвы. В автобиографических заметках Булгаков писал, что ему «становилось недостаточно смены “мировоззрения”». «“Левитская” моя кровь говорила все властнее, и душа жаждала священства, рвалась к алтарю» [Булгаков 1996: 347]. В том же году Булгаков был избран ординарным профессором экономии Московского университета, однако душа его стремилась к другому, к молитвенной жизни. Для университетской среды эта ситуация была почти скандальной. Но революционные события, охватившие Россию, сделали мечты Булгакова явью.

9 июня 1918 г. в Свято-Даниловом монастыре, в канун праздника Святой Троицы, С.Н. Булгаков был рукоположен в сан диакона епископом Феодором. Позднее Булгаков писал: «Это явилось для меня началом нового состояния моего бытия, в котором с тех пор и доныне пребываю» [Там же: 349]. Став священнослужителем, Булгаков обращается к религиозно-нравственным аспектам проблемы зла и насилия.

Исследователь и биограф творчества Булгакова Л.А. Зандер писал: «В мировоззрении о. Сергия нет области, чуждой религиозной реальности: от всего протягиваются нити к откровенным истинам о Боге, все возвещает о Его премудрости, благости и славе. <…> Чисто русское стремление о. Сергия во всем доходить до конца одинаково касается его жизни и мысли. В результате исканий он приходит к выводу, что религия есть высшая и абсолютная Истина, и поэтому ей должны быть подчинены все области знания и бытия. Эта черта мышления ярко отразилась на всем творчестве; она выражается не только в последовательности его мысли, но и в той удивительной свободе и одновременно железной дисциплине, с которыми он подходит к исследованию философских и богословских проблем» [Зандер 1948: 68].

Весной 1918 г. Булгаков пишет для сборника «Из глубины» диалоги под общим названием «На пиру богов». Переживая события революции и Гражданской войны, Булгаков пытается в них разобраться и интерпретировать в форме диалогов очевидцев. Таким образом, через философское и творческое осмысление случившейся в России трагедии, он ищет ее истоки. Во взглядах Булгакова на сущность войны и революции доминируют ноты эсхатологии. По сути, в форме диалогов своих героев Булгаков ведет монолог с самим собой, анализируя реалии России. В этом смысле Булгаков был не

одинок. В сборнике «Из глубины», посвященном русской революции и осмыслению кардинальных изменений в России, публикуют свои статьи П.Б. Струве, С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и другие представители веховского движения.

Названием сборника послужили начальные слова первой строки 129 псалма Давида: Из глубины воззвах к Тебе, Господи! De profundis clamavi ad te, Domine! Эта идея принадлежала С.Л. Франку. Книга собиралась в московской конторе журнала «Русская мысль» на Сивцевом Вражке и печаталась в типографии Кушнерева и К° под названием «Сборник “Русской мысли”». В августе 1918 г. тираж был готов. Но после убийства М.С. Урицкого и покушения на В.И. Ленина о продаже сборника не могло быть и речи. Весь тираж пролежал на складе до 1921 г., а затем был изъят из обращения; большинство авторов были высланы из России в 1922 г. на печально известном «философском пароходе». Лишь Н.А. Бердяеву удалось вывезти экземпляр сборника. В 1967 г. Париже, в издательстве YMKA-Press было осуществлено переиздание сборника «Из глубины». Работа С.Н. Булгакова «На пиру богов» была опубликована отдельно в 1918 г. в Киеве, а затем в Софии в 1920 г.

В статьях, вошедших в этот сборник, феномен революции русские религиозные философы анализировали с точки зрения христианского гуманизма, акцентируя свое внимание на нравственных аспектах и глубоко духовных причинах революционных событий в России в 1917 г. Книга была проникнута стремлением защитить общечеловеческие ценности и утвердить целостность и преемственность культурного бытия.

Продолжая традиции всеединства, диалоги С.Н. Булгакова «На пиру богов» в жанровом и содержательном отношении сознательно были ориентированы на «Три разговора» В.С. Соловьева. Герои Булгакова высказывают точку зрения либералов и консерваторов, демократов и представителей духовенства. Булгаков пошел по такому пути не случайно, тем самым оконтурив образы и персонажи, более близкие к его кругу. Здесь нет представителей крестьянства, пролетариев и членов радикальных партий. Булгаков сам задает вопрос: «Где же он, великодушный и светлый народ, который влек сердца детской верой, чистотой и незлобивостью, даровитостью и смирением? А теперь — это разбойничья орда убийц, предателей, грабителей, сверху донизу в крови и грязи, во всяком хамстве и

скотстве» [Булгаков 1993, 2 : 565]. Такой ход Булгаков выбрал сознательно, отвергая априори «диктатуру пролетариата» как сколько-нибудь приемлемую перспективу для России.

Свои размышления о взглядах русских мыслителей на проблему войны и мира мы начали с анализа работы В.С. Соловьева «Три разговора…», где персонажи известного произведения рассуждают на берегу Лазурного моря о путях и судьбах России. В предчувствии — таков диагноз Соловьева. Прошло почти двадцать лет, и Булгаков снова возвращается к диалогам героев «Трех разговоров…». Изменилось место и время событий, поменялись некоторые собеседники, но тема остается прежней — судьба России и соотечественников в вихре революционных бурь и военных потрясений.

Среди участников диалогов есть и Генерал. *Беженец* заменил в диалогах Булгакова Соловьевского господина Z, проводника авторской точки зрения, а за *Дипломатом* Булгакова по мировоззрению и даже по языку нетрудно разглядеть Политика Соловьева. С.Н. Булгаков выводит в своем произведении шесть собеседников, среди которых *Общественный деятель*, *Писатель*, *Светский богослов*. Тематика пяти диалогов «На пиру богов» разнообразна. Нас интересуют в первую очередь вопросы, связанные с феноменами войны и революции.

За два десятилетия концепция войны в мировидении Булгакова меняется. Если в начале Первой мировой войны воззрения философа имели национально-мессианский характер, близкий к неославянофильству, то последующий ход неудачных военных событий и революция возвращают Булгакова к теме трагизма истории и духовного кризиса цивилизации. В этот период для творчества С.Н. Булгакова характерно доминирование эсхатологического начала в анализе сущности войны.

Именно поэтому так необходим для дискуссии современников образ *Писателя*, придерживающегося славянофильской точки зрения. *Писатель* считает, что Россия, изменив своему призванию явить миру новую, соборную общественность, стала его недостойна, а потому пала. Происходящие события революции и Гражданской войны — своеобразный негатив русского позитива: «Вместо вселенского соборного всечеловечества — пролетарский интернационал и «федеративная» республика» [Там же: 568]. Россия в своей свободной воле изменила себе самой.

Дипломат в корне не согласен с *Писателем,* называя идеи 1914 г. об освободительной миссии России и о кресте на Святой Софии маниловщиной и славянофильским старьем. Времена изменились, и война стала иной. Если раньше война была нормой жизни, так как были «другие нервы и другие нравы: резали друг друга во славу Божию», то для теперешней Европы «война невыносима и преступна, она есть мерзость пред Господом, и в этом сплошном безумии и падении я не вижу никакого просвета» [Там же: 570].

В уста *Писателя* Булгаков вкладывает собственные мысли, высказанные им в статье «Война и русское самосознание» о Европе, представляющей собой «скопидомскую мещанку». Европа настолько обогатилась, что стала позволять себе пожить в свое удовольствие. Вряд ли Европа, задыхавшаяся в капиталистическом варварстве, в напряжении милитаризма накануне войны имела больше духовного здоровья, нежели теперь, когда очистительная гроза уже разразилась [Там же].

Размышляя о последствиях войны и отклонении России от своей освободительной миссии, *Писатель* склонен думать, что страна духовно отравлена потому, что забыла об историческом долге. Даже внешний вид солдата изменился: он стал каким-то звероподобным, страшным. «Товарищи» кажутся мне иногда существами, вовсе лишенными духа и обладающими только низшими душевными способностями, особой разновидностью дарвиновских обезьян — homo socialisticus», — признается *Писатель* [Там же: 573].

Беженец согласен с *Дипломатом* в том, что большевизм является прямым продолжением войны, это «ее гниение, перешедшее вовнутрь» [Там же: 575]. Победа большевиков и диктатура пролетариата, по мнению Булгакова, стала возможной по причине не только экономической слабости России, но и того, что русская душа наименее извращена, она «не вынесла надолго ига милитаризма, и слава Богу! Разве вы хотели бы на самом деле, чтобы русский солдат уподобился военной кукле, которую швыряют с одного фронта на другой, чтобы лечь костьми за новые рынки для Vaterland'а? <…> Наш народ не любит войны — это факт» [Там же: 576]. Однако благодаря войне в русской истории наступила большевистская эпоха. Большевики дорвались до жизненного пира, и в этом, по мнению Булгакова, мораль войны и мораль современных диалогов.

Генерал не согласен с такой точкой зрения, считая, что революция убила душу армии и русскую государственность. Для него день отречения Николая II от престола 2 марта 1917 г. стал смертным днем России. Называя себя неисправимым романтиком самодержавия, *Генерал* констатирует тот факт, что нельзя было менять помазанника Божия, как извозчика; переменив, поехали в другую сторону. Вкладывая в уста *Генерала* мысли о трагической судьбе последнего русского царя, олицетворяющего Россию, Булгаков чувствует, что Россия пошла по неверному пути.

Не смогли увидеть лжепророков. Если и говорить о вине, то только о трагической, точнее «о некой жертвенной обреченности, выпадающей на долю достойнейших, а отнюдь не бездарностей», — уверяет *Беженец* [Там же]. Такую жертву принес русский государь Николай II. В трагическом пути последнего императора — Промысел Божий. «Сердце Царево, — по мысли *Генерала* и самого Булгакова, — в руке Божией, и нам не дано исправлять Его пути, в чем теперь и всем пора убедиться, как пора убедиться и в том, что царь при всех своих слабостях все-таки был выше своего народа. Не захотели царского самодержавия, несите теперь иго интернационального» [Там же].

При этом *Генерал* высказывает недоверие и к кадетам, и к другим демократическим партиям, считая их политику более лживой, чем прямолинейный большевистский стиль. Для участников диалогов события революции закономерны. Давно подгнивший трон рухнул и развалился, и на его месте ровно ничего не осталось. Революцию сделала война, а затем ею воспользовались как достойные, так и недостойные власти, и события стали развертываться с неумолимой логикой. Виноваты все, представители не только народа, интеллигенции и армии, но и церкви [Там же: 581].

В годы Первой мировой войны была подорвана вера «в Бога, царя и Отечество», что и явилось главной причиной катастрофы. *Генерал* уверен в том, что армии необходим здоровый духовный организм; русская военная мощь, как и русская государственность, «связана со своей энтелехийной формой и основана на вере, а не на воле народной и разных там измышлениях. Вне этой формы нет и России» [Там же: 583]. Высказывая мысль о том, что временное иноземное иго лучше, чем правление кадетов и европейский парламентаризм, *Генерал* усматривает в правовом государстве главную причину подры-

ва основ православного царства. Большевизм в своих поисках равенства и братства, по сути, является социалистической лжетеократией.

Споря о том, что же явилось причиной разложения армии, *Общественный деятель* подчеркивает ряд ошибок самодержавия и правительства, попустительство и демагогию. *Генерал* полагает, что народу надоело слушать всех, у него «ум-то не черт съел, хоть и делает он глупости и безумия» [Там же: 584], а армия не восстановится, пока не возродится русская государственность. *Дипломат* не видит смысла в реставрации монархии, считая, что «русская революция наглядно показала, что монархических чувств и в русском народе уже нет» [Там же]. Следует искать новые республиканские формы правления и пути в развитии России.

Беженец возвращает участников диалогов к теме апокалиптики, полагая, что только будущее покажет, к чему идет мир, который «может беспрепятственно стремиться к последнему, окончательному смешению» [Там же: 585], где свою роль сыграет и панмонголизм. Для России опасна как политическая игра Германии, Японии и США за передел мира, так и угроза с востока. Смысл замечания *Дипломата* по поводу мировой политики очень созвучен современным процессам, происходящим в начале XXI столетия: «Капитал давно стал интернационален, но таким же становится и капитализм. Для него государственность уже узы, он тоже ищет свободного “самоопределения”, дальнейшая же милитаризация, которая неизбежно была бы связана с системой политического равновесия, будет ни для кого не посильна. Если победит согласие, система Соединенных Штатов утвердится повсюду» [Там же: 585–586].

Вкладывая свои размышления в уста *Беженца*, Булгаков напоминает, что события последних лет носят фатальный характер. Это и влияние Распутина на царскую семью, и неудачные наступления русской армии, Брестский мир, странное роковое везение большевизма. Можно найти причину таковых событий в грехе власти, темноте народа и даже во вражеском плане. Но Булгаков полагает, что «здесь действует и какая-то невидимая рука, которой нужно связать Россию, осуществляется какой-то мистический заговор, “некто в сером”, <…> кто похитрее Вильгельма, теперь воюет с Россией и ищет ее связать и парализовать. Чем-то она мешает тому, кто рвется к жадному господству над миром. И разве это не есть небывалое в истории, хотя и отрицательное, черное чудо: падение мирового цар-

ства, в сущности, в несколько часов или хотя месяцев? Чувствую это давно и неотразимо» [Там же: 587].

Так Булгаков подводит своих героев к проблеме духовного возрождения нации. Как выйти из кризиса? Как России возродиться? У каждого из участников диалогов своя точка зрения. *Генерал* стоит за восстановление сильной армии и государственности; для *Дипломата* ясно, что здоровая государственность держится на правовом порядке; для *Общественного деятеля* все рухнуло, вера умерла, и нет русского народа.

Переосмысливая в диалогах своих героев события революционной поры, Булгаков стремился понять, что же двигает революцией и народом. Только ли желание власти, мира и хлеба? И откуда взялось такое страшное безбожие и поругание собственных храмов и веры, почему народ встал на путь богоборчества? Как для религиозного философа, для него это один из самых главных вопросов в рассуждениях о трагедии России, о смысле ее существования, ее будущем.

В уста героев диалогов «На пиру богов» Булгаков вложил мысли и слова не только реальных людей, окружающих его, но настроения и переживания разных слоев российского общества, расколовшегося на белых, красных, зеленых. Российское общество оказалось разделено идеологически и духовно, просто из-за непонимания друг друга, непонимания того, что происходило со страной в целом.

Работу «На пиру богов» можно назвать глубоко экзистенциальной, так как Булгакова волнуют не только собственные переживания случившегося, но и растерянность русских людей перед непостижимой катастрофой. На вопросы, которые ставят персонажи диалогов о русском прошлом, настоящем и будущем, убедительного ответа нет. И в этом — суть трагедии.

Булгаков затронул тему не только русского народа, но и национальностей, проживающих на территории России. По мнению *Беженца*, русскому народу национализм чужд. *Дипломат* не согласен с такой точкой зрения, полагая, что самоопределяющиеся народности просвещеннее, культурнее и честнее. А для *Генерала* страшнее то, что революция разложила народ на этнографические элементы, тем самым уничтожив единую страну. В полемику вмешивается *Писатель*, для которого Христова истина нерушима; он уверен, что русский народ, пройдя все искушения и испытания, сохранит свою веру и спасение миру придет через русский народ. Это мысли само-

го автора, который неоднократно, вслед за В.С. Соловьевым, писал о богоносной русской земле. Вспомним статью С.Н. Булгакова «Героизм и подвижничество», где он анализировал тему христианского подвига, смысл которого — в смирении и молитве. Этим идеям о подвиге русских молитвенников и старцев Булгаков остался верен и в 1918 г.

В третьем диалоге Булгаков касается проблем влияния идеологии большевизма на духовное состояние российского общества. В большевизме есть глубокая тайна. По мнению *Беженца*, происходит *духовная провокация* как совокупность многих факторов и причин, в том числе влияние германизма.

Четвертый диалог посвящен теме социальных преобразований в русском обществе. Что же такое социальная идея равенства и братства? По мнению *Богослова*, народ озверел потому, что ему вспрыснули в лошадиной дозе яд социализма. *Дипломат* не совсем согласен с такой точкой зрения, полагая, что в отличие от европейского социализма русский принял гротескные формы, убивая и грабя на своем пути. Может быть, опять виновата русская интеллигенция?

Булгаков возвращается к своим ранним мыслям о нигилизме и безбожии большей части русской интеллигенции, высказанным на страницах «Вех» в начале века [Лазарева 1996]. Не церковь виновата в том, что народ забыл Бога, но бойкот и неверие интеллигенции способствовали распространению атеизма. Революция сыграла злую шутку, когда и интеллигенция, и церковь стали гонимы большевиками. Проблема даже не в интеллигенции, а в интеллигентщине. Только духовное возрождение может спасти интеллигенцию. Причем кризис терпит и российская, и европейская интеллигенция. По мысли Булгакова, *война* явилась следствием и симптомом глубоко духовного мирового кризиса, который породил кубизм, футуризм, большевизм. *Беженец* приходит к выводу о том, что «болен мир, потому больно и искусство. А потому и улица так уродлива. <…> Жизнь не рождает красоты» [Булгаков 1993, 2: 608].

В последнем диалоге Булгаков вплотную подошел со своими героями к духовным проблемам русского общества и русской церкви. *Светский богослов* считает, что ключ к пониманию исторических событий следует искать в судьбах церкви. Православная церковь стала хоть и гонима, но свободна, а значит, способна к возрождению. *Дипломат*, называя церковь банкротом, не уверен, может ли

она выдержать испытания, переживая глубокий кризис. С ним согласен и *Генерал*, задающий вопрос: «Разве имела право церковь без борьбы отказаться от священной власти?» [Там же: 610]. В споре о позиции Православной Церкви и путях христианства *Беженец* подводит своих оппонентов к мысли о том, что с революцией 1917 г. наступила определенная грань в истории православно-самодержавного государства и православной церковности: «теократия по образцу священной империи не удалась» [Там же: 620]. Начинается период, когда христианство может воссоединиться перед общим врагом в грозный исторический час. «Все обессилеет пред стихийным влечением к единению во Христе» [Там же], — уверен и сам Булгаков, считая православие блюстителем истины церковной. Для него вопросы церкви и ее истинности в час Апокалипсиса не менее важны, чем судьбы и пути России.

Возвращаясь к идеям славянофилов о миссии России, Булгаков идет дальше, полагая, что возрождение национального и культурного сознания возможно только вокруг православной церкви. В то же время, по его мысли, для восстановления мира необходимо восстановить то драгоценное в живом теле церкви, что было утеряно Востоком и Западом в десятом веке. Вспоминая библейскую притчу о разбойнике, *Беженец* (а вместе с ним и Булгаков) считает, что Россия «греховная, обезбоженная, растленная, найдет в себе силы для вопля благоразумного разбойника в последний час истории, ибо она все-таки остается страной святых чудес. Здесь сверкнет белый луч мирового Преображения» [Там же: 623].

Но ведь это своеобразное славянофильство, которое преследует Россию и русские головы. Где же трезвое мышление без всяких химер? И когда Россия уподобится Европе и избавится от маниловщины и пугачевщины? Эти вопросы ставит прагматик *Дипломат*.

Но Булгаков был не согласен с идеологией либеральных партий; его монархические симпатии лишь усиливают консервативно-мистического видение истории. В заключение Булгаков подводит итог рассуждениям своих героев и приходит к выводу, что любая «великая война является прообразом и как бы исторической репетицией мирового потопа» [Там же: 624]. *Писатель* шутливо замечает, что начинается эпоха всеобщего беженства и в воздухе пахнет озоном от электрических разрядов. «Трудно быть современником великих событий, — констатирует *Писатель*, — быть гостем на пиру

богов, но нам, удостоенным этого избрания, должны завидовать поколения, жившие в более спокойную эпоху» [Там же: 625].

Россия будет спасена только своей истинной верой в Воскресение Христа и Богородичною силою. Таков заключительный аккорд и смысл религиозно-историософских размышлений Булгакова о судьбе России, войне и революции.

На первый взгляд может показаться, что рассуждения участников диалогов не имеют прямого отношения к проблемам войны и мира. Но именно война и революция вскрыли страшные нарывы общества, его духовные болезни, о которых беседуют герои Булгакова. Через историософскую публицистику Булгаков не только проанализировал трагические события в России, но и спрогнозировал ее будущее. Он был уверен в том, что только через религиозно-духовное очищение и путь покаяния, испытаний и любви Россия сможет обрести свое место в мире и выполнить миссию, предназначенную Промыслом Божиим.

В чем причины зла, почему интеллигенция прозевала духовный кризис общества и заняла выжидательную позицию, почему не произошло объединения Православия и духовных общественных сил России? На все эти вопросы Булгаков искал ответ, не всегда его находя. (До конца жизни Булгаков периодически возвращался к этим вопросам, ища на них ответ и в сопоставлении с европейским опытом. См.: Русское богословие… 2006]). Большевизм появился в России не случайно. Мистическое стечение обстоятельств, помешавшее России избежать трагедии, и те роковые силы, «черное провидение», которое воюет с Россией и ищет возможности ее связать и парализовать, явились, по его убеждению, главными причинами страшного кризиса русского общества.

Побуждать же людей не только к личному благочестию и благотворительности, но и к честной работе в «миру», к улучшению политической и экономической систем, к доброжелательному диалогу и активности способна религия. Религиозное возрождение — залог возрождения национального. В статье «Нация и человечество» Булгаков, рассуждая о принципе национальности, писал: «Любовь к родине есть все-таки духовное самоопределение. <…> Родина есть для нас предмет культурного творчества, это мы сами в наших особенных дарах и талантах. Родина есть наша душа и наша плоть как вместилище нашего духа. Поэтому ее полнота в нас есть maximum на-

шего бытия и творчества, ее ущербленность есть замирание его, и денационализация есть культурная смерть» [Булгаков 1993, 2: 648].

Духи русской революции
Проблемы войны и мира в историософских размышлениях Н.А. Бердяева

Николай Александрович Бердяев глубоко сопереживал революционным событиям в России. В сборнике 1918 . «Из глубины» Бердяев констатировал факт той социальной катастрофы, о которой он предупреждал еще в начале XX столетия. В статье «Духи русской революции», написанной им в революционном Петрограде, он заметил: «На поверхности все кажется новым в русской революции — новые выражения лиц, новые жесты, новые костюмы, новые формулы господствуют над жизнью; те, которые были внизу, возносятся на самую вершину, а те, которые были на вершине, упали вниз; властвуют те, которые были гонимы, и гонимы те, которые властвовали; рабы стали безгранично свободными, а свободные духом подвергаются насилию. Но попробуйте проникнуть за поверхностные покровы революционной России в глубину. Там узнаете вы старую Россию, встретите старые, знакомые лица. Бессмертные образы Хлестакова, Петра Верховенского и Смердякова на каждом шагу встречаются в революционной России и играют в ней немалую роль, они подобрались к самым вершинам власти» [Бердяев 1990 а: 56].

Бердяев не бежал от революции, он не участвовал в Гражданской войне, он пытался жить, писать и преподавать в тех условиях и даже высказывал свою гражданскую позицию.

Одно из ключевых слов в творчестве мыслителя — *свобода* — уже подразумевает небезразличное отношение Бердяева к событиям революции [Семенов 2003: 62–77]. Он ждал перемен в русском обществе к лучшему, хотя всегда чувствовал противоречивую и апокалипсичную природу революции. Бердяев считал, что «революция обнажила корни русской жизни. Мы через нее узнали правду о России. А узнать правду — всегда величайшее благо» [Н.А. Бердяев: pro et contra 1994: 67]. Он был убежден в том, что свобода совести, являясь основой всякого права на свободу, не может быть отменена или

ограничена людской волей, государственной властью. По его мнению, Бог в свободе видит достоинство сотворенного им человека. Только в свободном существе образ и подобие Божие обнаруживаются » [Бердяев 1990 а: 88].

Позже, в работе «Самопознание» Н.А. Бердяев отметит: «Мне трудно вполне принять какую-либо политическую революцию потому, что я глубоко убежден в подлинной революционности личности, а не массы, и не могу согласиться на ту отмену свобод во имя свободы, которая совершается во всех революциях. <…> Я задолго до революции 1917 года писал, что эта революция будет враждебна свободе и гуманности. Таков трагизм русской исторической судьбы» [Бердяев 1991 а: 136].

Философ был уверен, что революционеры и контрреволюционеры не способны понять смысл происходящих событий, так как они — орудие революции. Историки разбираются в фактах, событиях, причинно-следственных связях, но понять смысл событий может только историософия. Именно с этой позиции и оценивал Бердяев последствия Первой мировой войны, русской революции, суть демократических и социальных реформ, целый спектр национальных и личностных проблем. Размышляя над природой революции и войны, возвращаясь к теме зла и насилия, он полагал, что, с точки зрения *религиозной историософии*, смысл революции «есть внутренний апокалипсис истории» [Там же: 107].

Революция иррациональна, она свидетельствует о господстве иррациональных сил в истории. Это нужно понимать в двойном смысле: старый режим стал совершенно иррациональным и не оправдан более никаким смыслом, а сама революция осуществляется через расковывание иррациональной народной стихии. Революция есть судьба и рок [Бердяев 1990 б: 106–107]. Революция разрушительна во всем, но главное, по мысли Бердяева, то духовное разрушение, которое несет революционная стихия. Комментируя события революции, в «Философии неравенства» он напишет: «В пламени костров, зажженных революцией, сгорают не только усадьбы стиля ампир, но также Пушкин и Толстой, Чаадаев и Хомяков, сгорает все русское творчество и русские предания» » [Бердяев 1991 б: 15].

Духами русской революции Бердяев назвал литературные образы героев произведений великих русских писателей, через которые те пытались понять глубину проблем российской жизни; все, что будо-

ражило, лихорадило Россию, и те причины, которые привели страну к катастрофе. В образах Гоголя и Достоевского, в моральных оценках Толстого можно искать разгадки бедствий и несчастий, которые революция принесла России. По мысли Н.А. Бердяева, в стихии революции обнаруживается колоссальное мошенничество, бесчестность как болезнь русской души. Революция представляет собой бессовестный торг — торг народной душой и народным достоянием. Она оперирует с мертвыми душами, она возводит богатство народное на призрачном, нереальном базисе. В вечно гоголевской России переплетается и смешивается трагическое и комическое. Называя русскую революцию трагикомедией, Бердяев считал, что самое мрачное и безнадежное в русской революции — ее *гоголевская суть*. Русскому человеку труднее всего почувствовать себя кузнецом своей судьбы, так как он не любит качеств, повышающих жизнь личности, и не любит силы. Всякая сила, повышающая жизнь, представляется русскому человеку нравственно подозрительной, скорее злой, чем доброй » [Бердяев 1990 а: 86]. С этими особенностями морального сознания связано и то, что русский человек берет под нравственное подозрение ценности культуры, не чувствуя нравственной обязанности творить культуру.

В силу того, что русский человек склонен все переживать трансцендентно, а не имманентно, данная особенность русского характера способствует, по мысли Бердяева, рабскому состоянию духа, что является показателем недостаточной духовной возмужалости. Бердяев всегда считал позицию русской интеллигенции одной из главных причин революции в России. Интеллигенция никогда не сознавала в себе имманентными государство, церковь, отечество, высшую духовную жизнь. Бердяев полагал, что русская интеллигенция недостаточно сопереживала истории и исторической судьбе как имманентным себе и вела процесс против истории как против совершающегося над ней насилия. Такую позицию Бердяев считал в корне неправильной.

Существование великой России было возможно, пока трансцендентные переживания в массе народной сопровождались чувством религиозного благоговения и покорности. Но это трансцендентное переживание не перешло в имманентное переживание святыни и ценности. Все осталось трансцендентным, но вызывает уже к себе не благоговейное и покорное отношение, а отношение нигилистическое

и бунтующее. Революция и есть болезненно-катастрофический переход от благоговейного почитания трансцендентного к нигилистическому бунту против трансцендентного [Там же: 85].

С точки зрения религиозной философии, революционная мораль и революционная святость глубоко противоположны христианству. Сравнивая толстовскую и революционную мораль, Бердяев усматривал в революционной морали враждебность христианству, так как эта мораль и эта святость претендуют подменить и заменить христианство с его верой в *богосыновство* человека и в благодатные дары, стяжаемые человеком через Христа-Искупителя. По мнению Бердяева, обманчивая революционная святость была послана русскому народу как испытание его духовных сил. За революционным духом не видно реальности, так как лживые и двоящиеся антихристовы образы пленяют и соблазняют, влекут русского человека. Русским людям, плененным духовно революционным максимализмом, свойственны переживания, родственные иудейской апокалиптике, той апокалиптике, которая была преодолена и побеждена апостолом Павлом и Христианской Церковью. По мысли Бердяева, революционная святость безбожна, ибо на пути достижения святости одним человеческим и во имя одного человеческого калечится и падает образ человека — образ и подобие Божье [Там же: 88].

В 1918 г., заглядывая в будущее, Бердяев писал о том, что только через осознание греховности, покаяние, через очищение духа народного от духов бесовских лежит путь к возрождению России. Даже когда народ пал и подверг свое национальное и государственное достоинство величайшим унижениям, остается идея народа и замысел Божий о нем. Старая Россия, в которой было много зла и уродства, но также и много добра и красоты, умирает. Новая Россия, рождающаяся в смертных муках, еще загадочна. Она не будет такой, какой представляют ее себе деятели и идеологи революции. Она не будет цельной по своему духовному облику. В ней более резко будут разделены и противоположны христианские и антихристианские начала. Антихристианские духи революции родят свое темное царство. Но и христианский дух России должен явить свою силу. Сила этого духа может действовать в меньшинстве, если большинство отпадет от него [Там же: 89].

Почему потребовалось столь подробно остановиться на размышлениях Бердяева о русской революции и ее глубинных истоках и

причинах? Один из главных мотивов наследия русской религиозно-философской мысли по проблемам войны и мира рубежа столетий — историософско-прогностический. В «Духах...», на наш взгляд, сквозь конкретику проблем войны и революции Бердяев четко обрисовал контуры будущего России. Бердяев пытался объяснить многие революционные и политические события через христианское представление о жизни, опираясь на духовные основы человеческого бытия. Если проанализировать путь России в XX в. с религиозной точки зрения, то это путь искупления и покаяния, путь к возрождению духовной России. И в дальнейших историософских раздумьях над судьбами родины Бердяев всегда декларирует духовно-историческую самобытность России.

В Первой мировой войне Н.А. Бердяев лично не участвовал, но был искренним и сопереживающим наблюдателем. В работе «Судьба России» Бердяев высказал много интересных и неоднозначных мыслей по поводу причин войны, ее последствий, психологии войны, взаимоотношений России и Запада. Переосмысливая Первую мировую войну и революционные события в России, Бердяев полагал, что необходим иной взгляд на события: «Те оценки, которые я применял в своих опытах, я считаю внутренне верными, но неприменимыми уже к современным событиям» [Бердяев 1998: 267–268].

Корректируя свою позицию в отношении к войне, Бердяев писал: «Все время я горячо стоял за войну до победного конца. И никакие жертвы не пугали меня. Но ныне я не могу не желать, чтобы скорее кончилась мировая война. Этого должно желать и с точки зрения судьбы России, и с точки зрения судьбы Европы» [Там же: 269].

В то же время философ порой не видел за судьбой всей страны жизнь простого солдата с его физической болью, тяготами и горестями войны. Он упрекал Л.Н. Толстого в частной оценке военных событий, но и сам однобоко судил о войне. Война — не только глобальное событие, но событие и частное, касающееся судьбы отдельной личности. Бердяев полагал, что демократизация армии приводит к «убиению ее единой души». На войне нельзя думать о личной рефлексии; суть мистического тела армии — ее единая душа; только думая о «таинственной и священной цели жизни», возможна победа. Утверждая приоритеты духовной стороны событий, Бердяев гораздо меньше в своих рассуждениях уделял внимание их социальной стороне. Он полагал, что «весь мировой и исторический процесс со

своими жертвами и страданиями совершается для каждого Петра и Ивана, для его вечной судьбы» [Там же: 677].

Коренное отличие пацифизма от христианской точки зрения на войну в том, что рационалисты и позитивисты не видят целей жизни за пределами земной жизни. Христианство принимает войну с ее ужасами и страданиями, мысля при этом бессмертие и подразумевая религиозную истину — «ищите Царства Божьего, и все остальное приложится» [Там же: 726].

У Бердяева многие оценки происходящих событий с точки зрения мировой политики прозорливы и интуитивны. Его беспокоило будущее не только России, но и христианской Европы. Он полагал, что если мировая война будет еще долго продолжаться, «то все народы Европы со старыми своими культурами погрузятся во тьму и мрак. С Востока, не арийского и не христианского, идет гроза на всю Европу» [Там же].

Предсказывая Европе внутренний взрыв и катастрофу, подобную российской, Бердяев предвидел наступление Азии на позиции европейской культуры. По его мнению, после ослабления и разложения Европы и России может «воцариться китаизм и американизм, две силы, которые могут найти точки сближения между собой» [Там же: 297].

Заглядывая в будущее, Бердяев предполагал, что «мир приближается путем страшных жертв и страданий к решению всемирно-исторической проблемы Востока и Запада» и что России выпадет в этих событиях центральная роль [Там же: 323]. Он предчувствовал, что Россия и вся Европа вступают в великую неизвестность, в новое историческое измерение. Но при этом Бердяев всегда был уверен в том, что у России особое предназначение и что именно поэтому Россия, как Божья мысль, останется великой; в ней есть неистребимое онтологическое ядро [Там же: 270].

Задумываясь над причинами катастрофы, произошедшей в 1917 г., Бердяев считал, что вина лежит не на одних крайних революционно-социалистических течениях, так как эти течения лишь закончили разложение русской армии и русского государства. Начали разложение российского государства умеренные либеральные течения. Бердяев возлагает в своих размышлениях вину на всех, полагая, что нельзя «было расшатывать исторические основы русского государства во время страшной мировой войны, нельзя было отрав-

лять вооруженный народ подозрением, что власть изменяет ему и предает его. Это было безумие, подрывающее возможность вести войну» [Там же: 269]. Вглядываясь в будущее России, Бердяев писал, что к мыслям о судьбе страны примешивается «много горького пессимизма и острой печали от разрыва с великим прошлым» [Там же 270].

Летом 1918 г., в «атмосфере страстного духовного противления торжествовавшей коммунистической революции» [Там же 727], Бердяев написал работу «Философия неравенства». (Далее работа цитируется по ее публикации совместно с другими произведениями Н.А. Бердяева в книге «Судьба России».) Он отвергает демократию и социализм как «принудительную добродетель и принудительное братство» [Там же 516]. Позднее он вернется к размышлениям о социалистической идее, но останется противником большевистского тоталитаризма, которому всегда духовно противостоял.

Для Бердяева было очевидно, что в основе любого тоталитарного режима лежит одна из самых сложных форм насилия — психическое насилие, занимающее пограничное положение между сферой духовной и сферой материальной. Заветная мечта любого диктатора — владеть душами. В «Философии неравенства», впервые опубликованной в Берлине в 1923 г., Бердяев полемизирует с русской интеллигенцией, считая ее главным виновником событий, происшедших в России в 1917 г. Революционеры — это практики, народ — «раб темных стихий», а вот интеллигенция, по мнению Бердяева, долгие годы отравляла душу народа ядом материализма, подтачивала «духовные основы жизни русского народа».

По мнению Бердяева, человек постоянно находится в плену хаотической стихии. Он полагает, что «освобождение человека, человеческой личности и есть освобождение из плена хаотической стихии, а не освобождение хаотической стихии в человеке и народе. Вот почему все глубокие люди понимали, что истинное освобождение предполагает момент аскезы, самодисциплины и самоограничения» [Там же 515]. Насилие как духовное явление, переходя в мир материальный, проявляет себя в разных формах, одной из которых является война**.**

Война — порождение греха и искупление греха; война сочетает в себе «тьму и свет, ненависть и любовь, животный эгоизм и высшее самопожертвование, <…> в ней есть и великое добро, и великое

зло» [Там же 672]. Именно поэтому Бердяев всегда был уверен в том, что все войны совершаются на небесах, где добро борется со злом [Там же 422]. Вне христианского смысла история не может иметь никакого смысла. По мнению Бердяева, «только христианская эсхатология разрешает проблему прогресса и проблему страдания» [Там же 206].

Природа войны иррациональна, она говорит о «демонических силах в человеке, об огне, который всегда может вспыхнуть и сжечь все человеческие интересы» [Там же 672–673]. Война как многовековой опыт человечества опровергает рационалистические взгляды на историю, «ибо поистине народы должны сходить с ума, чтобы воевать» [Там же 673]. Бердяев считал, что рациональное оправдание войны какими бы то ни было интересами нелепо. Рационалисты и позитивисты склонны к пацифизму. Пацифисты не верят в вечную жизнь, страшась смерти на войне, а верующие христиане, «принявшие в сердце свое заповедь божественной любви» [Там же], полагают за величайшее благо погибнуть на поле брани за Отечество.

В своем монологе, обращенном к пацифистам-гуманистам, Бердяев согласен с Евангельским заветом — убивающих душу нужно бояться больше, чем убивающих тело. Мирная жизнь порой чаще наполнена духовным убийством, чем военная [Там же 674]. Упрекая пацифизм, он подчеркивал: «Материальное имеет лишь символическую, значковую природу. Вы же хотите устранить последствие, оставить причину, уничтожить внешнее выражение, не изменив внутреннего существа. Война говорит о самобытной исторической действительности, она дает мужественное чувство истории» [Там же].

Бердяев размышляет о глубинных причинах зла и насилия и задается вопросом о том, что война страшна не физической смертью, а тем, что она отравляет и растлевает души. Он считал, что всякое убийство не только акт воли, направленный на отрицание и истребление человеческого лица, но и «по внутренней своей сущности есть убийство духовное, а не физическое» [Там же].

На первый взгляд, позиция Бердяева по отношению к воину может показаться абсурдной, ибо он писал о том, что воины не убийцы, на их лицах не лежит печати убийц, а на мирных лицах можно чаще увидеть эту печать. Война может «сопровождаться убийствами как актами духовной ненависти, направленной на человеческое ли-

цо, и фактически сопровождается такими убийствами, но это не присуще войне и ее онтологической природе» [Там же].

Корень зла нужно искать в мирных по внешнему обличью временах, в которых накапливается духовная злоба. Война лишь искупает содеянное зло. Всегда можно найти корни доброго начала в злой войне. Это проявление мужества, храбрости, самопожертвования, героизма, рыцарства. На войне проявляются лучшие качества человеческой натуры — любовь к Родине, бесстрашное отношение к смерти. «При духовно должном отношении к ней (войне. — *Л.С.*) она облагораживает и возвышает человеческую душу» [Там же: 674–675].

Каковы же, по мысли Бердяева, пути к искоренению зла? Он вновь возвращается к идее Богочеловечества, выдвинутой В.С. Соловьевым. Суть ее не только в слиянии идеи Бога и Человечества. По Бердяеву, качественное изменение жизни, вхождение в новую фазу человеческой истории возможно лишь на путях сохранения и укрепления человеческой духовности, накопления ценностей духовного порядка, возвышающих человека. Процесс постепенного расширения духовного мира личности и общества происходит непрерывно, но при этом определенной частью общества осуществляется встречное, обратное движение. В результате возникает противоречие, которое обществом переживается как ощущение насильственности.

В зависимости от целого ряда внешних и внутренних условий в определенный исторический период негативная тенденция может одержать верх и привести к печальным последствиям — регрессу общества и деградации личности. В условиях роста цивилизации личность становится придатком машины, превращается из цели в средство. Мир, созданный руками человека, приходит в противоречие с природой. В этом, по мнению Бердяева, кроется одна из причин роста насилия. Он подчеркивал, что милитаризм и пацифизм одинаково лживы, ибо выражают лишь внешнюю сторону бытия. «Войну можно принять лишь трагически-страдальчески», — писал Бердяев, — принимая ее антиномию и понимая, что в войне есть не только озверение и потеря человеческого облика, <…> есть в ней и великая любовь, переломленная во тьме» [Там же: 428].

Вопрос о происхождении зла в мире, «о предмирном грехопадении и об искуплении» Бердяев считал одним из главнейших вопро-

сов о смысле истории. Зло философ понимал не статично, а динамично, как процесс, проходящий в своем развитии три качественно отличающихся друг от друга периода. *Зло метафизическое* предстает перед человеком как несовершенство мира. *Зло нравственное* приближено к человеку, но еще не допущено в душу. Это начало грехопадения, начало истории человечества. *Зло, ставшее историческим явлением*, — это зло в душе человека, которое укоренилось в его бытии. Здесь уже совершен выбор, решена коренная нравственная проблема творения зла или добра.

Часто зло приходит в образе добра. Бердяев считал, что зло, равно как и добро, имеет свое начало в свободе. Личность самоопределяется изнутри. Зло определяет личность извне, оказывая влияние на свободу выбора. И таким образом, зло, проходя вышеуказанные стадии, завершает свой путь в истории личности, становясь насилием. *Насилие*, по Бердяеву, выступает как *очеловеченное зло*. Причем увеличение зла в мире не обязательно ведет к увеличению насилия, а вот увеличение насилия неизбежно сопутствует росту зла. Философ рассматривал два аспекта насилия: внутренний и внешний.

Большее внимание Бердяев уделял внутреннему, этическому аспекту насилия. Все зависит не только от свободного выбора личности в пользу творения зла (прямого или косвенного), но и от духовной ориентации личности, когда насилие становится доминантой искаженной духовности личности, преобладающим мотивом ее поведения. Здесь возникает вопрос о прагматических интересах общества и отдельно взятого человека, об утилитарных целях и конкретной пользе, вопреки общечеловеческим ценностям. Бердяев считал, что причины и условия, связанные с характером проявления насилия, внутренним образом связаны с цивилизацией. Но цивилизация с ее антидуховными тенденциями развития влияет и на внешний аспект насилия. Человечество движется не только вперед, но и, наоборот, в сторону природной основы людей. Насилие противодуховно. Движение назад вытекает из двойственной природы человека. Каждый из нас является противоречивым единством двух противоположных начал: материи и сознания, звериного и человеческого, тленного и вечного. Поэтому сущность насилия, его природа может быть определена как духовно-материальная, а не наоборот. И здесь Бердяев в первую очередь рассматривал проблемы и причины духовного порядка, т.е. внутренние, а не внешние.

Сущность войны — это объективированное насилие. Физическому насилию всегда предшествует духовное. Война понимается не как источник зла, а как «рефлекс на зло», ее природа символическая. «Известное состояние духовной действительности, в которой пребывает человечество, неизбежно должно пользоваться материальными знаками, как орудиями, без которых не может себя реализовать духовная жизнь» [Там же: 423]. Исходя из посылки, что глубинные корни всех войн не в материальной реальности, но в духовной, Бердяев считал, что война не создает зла, она его выделяет. Но здесь логически напрашивается вопрос: как же быть с тем злом, которое порождает война. Насилие ничего, кроме насилия, породить не может.

В то же время война была в самом истоке человеческой культуры, являясь могущественным ее двигателем [Там же: 683]. Бердяев классифицировал войны, тем самым определяя их значение в судьбе народов. Мировую войну Бердяев характеризовал как самую крайнюю форму осуществления насилия, граничащую с абсолютным злом. Страшные жертвы войны трудно объяснить какими-либо интересами. По глубокому убеждению Бердяева, корни войны следует искать в ее метафизической природе. Антиномичная и иррациональная природа войны проявляется в ее парадоксах. Чем непонятнее, таинственнее, иррациональнее цель войны, чем больше священного трепета и священной покорности вызывает война, тем организованней войско и тем лучше оно воюет [Там же: 676].

Бердяев не согласен с разделением войн на справедливые и несправедливые, считая, что в столкновении народов «моральная правота на одной стороне может быть относительной» [Там же: 679]. Война, по мнению Бердяева, не является борьбой за моральную правду и справедливость, она скорее борьба за онтологическую силу наций и государств. Он видел в войне состязание народных духов за осуществление своего предназначения в мире. Тот народ, который совершает насилие, несет в мир слишком много горя и страданий, ждет имманентная кара [Там же: 680].

Войны бывают между народами, равными по своей культуре, и народами, совершенно различными в своем развитии — могущественными, высококультурными и слабейшими, малокультурными. Первый тип войн Бердяев называл «состязанием империализмов», второй тип — «осуществлением империалистических задач» [Там

же]. Он выделял также тип войн за национальное освобождение и тип варварских войн, разрушающих цивилизацию, но имеющих смысл, скрытый от «нашего поверхностного взора» [Там же: 681]. Все зависит от той цели, которую нация преследует в войне. Историческая война ведет к миру и объединению, где мир — состояние, но не процесс. В объединяющей функции войны Бердяев видел тот фактор, который двигает исторический процесс и определяет политическую карту мира. По мнению философа, любая война характеризует динамизм исторического процесса.

Войны не только объединяют народы, но и разъединяют. Человеческая личность изначально порабощена обществом, трагедия человеческой жизни коренится в столкновении ценностей и постоянном выборе тех или иных правд. Поэтому личность может стать не средством, а целью в историческом процессе только в достижении идеи Богочеловечества. Война выявляет греховную природу человека, накопившееся зло и агрессию, тем самым показывая относительную сторону достижений цивилизации. Война уничтожает культуру и возвращает человека к его темным стихиям. Бердяев был уверен в том, что нужно не только желать мира, но и чувствовать скорбь и ужас войны. Война есть смешанная действительность, вызывающая героизм и любовь к Отечеству и одновременно ненависть и злую корысть.

Мировая война, по мнению Бердяева, «не разрешила никаких задач и кончилась дурным миром» [Там же: 684], внутренне продолжаясь. Многим она принесла величайшие разочарования. Бердяев писал о своих пессимистических предчувствиях. Мир движется не к идиллии вечного мира, но к борьбе, к столкновениям исторических сил. Социалистический интернационализм подменяет дух христианской вселенскости [Там же: 682]. В идее вечного мира Бердяев видел буржуазную идею внешнего благополучия, под которым совершаются духовные убийства. Истинный путь к миру — в поиске пути к Царству Божьему. К этой мысли Бердяев постоянно возвращается на страницах своих произведений. Война ведется не только на ограниченных пространствах земли, она «ведется во всех планах бытия, во всех иерархиях, она ведется и на небесах» [Там же]. Буржуазный и социалистический «вечный» мир не может предотвратить последней апокалипсической войны, которая переведет «материальное столкновение в план духовный» [Там же: 683].

Рассматривая различные типы организации общества, Бердяев *выделял военный и промышленный тип*. Если в спартанском, прусском и русском государстве выражен романтизм войны, который не устраняет экономические интересы, но воспитывает особое почитание воинских доблестей и ценностей, то буржуазные общества, воспитанные на основе мещанских ценностей, относятся к промышленному типу. Войны за сферы влияния между буржуазными государствами отличаются особым цинизмом и, по мнению Бердяева, ведут к ускорению озверения человечества. По его словам, «отпадение от глубины довело уже народы до кровавого раздора и до неслыханных катастроф» [Там же: 729].

Определяя роль войны в историческом процессе, Бердяев разделял войны на две большие группы: исторические (национальные) и социальные (гражданские). Если первые играют роль созидательных, то вторые разрушают основы человеческого бытия. Главным ценностным критерием является духовная подоплека. Социальные, классовые войны наиболее опасны для человечества, так как в них «отрицается всякая человеческая этика» [Там же: 678]. Если историческая война имеет свою обязательную этику, то в революционных классовых войнах все считается дозволенным.

Как религиозный гуманист, Н.А. Бердяев оправдывал войну лишь с точки зрения исторических задач народа. Исторические войны, по Бердяеву, нравственно выше социальных. Через великие войны, по его мнению, смешивались и соединялись расы, племена, национальности, объединялось человечество на поверхности земного шара.

Бердяев делает вывод, что «война не отрицает реального единства, рожденного не из интересов, а из самих недр бытия» [Там же: 679], но она подтверждает антиномичность и иррациональность жизни в «иерархически реальных единствах». У каждого народа есть своя «идея», вложенная Богом. И каждый народ имеет право на своеобразное соревнование за свою «идею», в которой обозначен духовный смысл. Поэтому моральное право победителя относительно. Войны, которые ведутся через государство как форму существования нации, характеризуют те или иные ценности народа и его государства.

Есть и еще один важный аспект, который затронул философ, — трагедия человеческой жизни в столкновении ценностей разного порядка. Эта трагедия коренится в свободном выборе между Отече-

ством и любовью к ближнему, человечеству, культуре и просто к самому себе. Для христианина — это трагедия вдвойне. Бердяев беспристрастно вскрыл трагическую суть войны, которая «ставит человека лицом к лицу со смертью, и это прикосновение к тайне смерти углубляет человека» [Там же: 683–684].

Для Бердяева как персоналиста важно отметить это нравственное противоречие войны, которое проходит через личность и является одной из основных идей его философии.

Какие перспективы у человечества? Каковы пути к миру? Насколько возможно духовное возрождение? На эти вопросы Бердяев имел свою точку зрения. Он полагал, что более глубокие (духовные) критерии должны занять преобладающее место и оттеснить политические критерии, от которых «мир задыхается и исходит кровью» [Там же: 729–730]. Важно, чтобы политика заняла второстепенное место и не определяла критерии добра и зла. Люди должны объединяться по духовным, а не по политическим принципам. Только тогда в мире произойдет возрождение.

Размышляя над историческими судьбами человечества и бесконечной чередой войн, Бердяев был убежден, что события мировой войны и русской революции подтверждают истину исторического пессимизма, отвергающую утопии и иллюзии совершенного общественного устроения. Единственно правильный путь — христианский. Окончательная победа над злом человеческой природы и природы мира «есть преображение мира, «новое небо» и «новая земля» [Там же: 730].

Эмигрантский период для Бердяева — время осмысления трагического опыта войн и революций в России, глубочайших мировых социальных и духовных трансформаций. В эти годы Бердяев много работает, выступает с лекциями, пишет, размышляет, полемизирует. Философ считал, что русский коммунизм стал своеобразной проекцией и деформацией старой русской мессианской идеи. В Западной Европе коммунизм был бы совершенно другим явлением. В работе «Царство Божие и царство Кесаря», опубликованной на страницах «Пути», Бердяев писал: «Нравственное падение людей является следствием нарушения нравственного закона, установленного Богом. Источник войн не трансцендентен, но приземлен. Он зависит от человеческой нравственности» [Бердяев 1992: 24–25].

Причину многих трагических и реакционных процессов в жизни социума Бердяев видел в сложных процессах, происходящих внутри христианства. По мнению Бердяева, христианство переживает болезнь возраста, когда кончается целый исторический период со времен Константина Великого. Внутренний кризис христианства определяет все внешние исторические катастрофы, что по-новому формирует отношения между Церковью и стихиями мира сего. Бердяев считал, что «радикально меняется отношение царства кесаря, в котором происходят бурные процессы, к вечным целям Царства Божия» [Там же].

Снова Бердяев возвращается к теме добра и зла, страдания и духовного обновления, назначения человека и христианского творчества. Каковы пути к познанию абсолютного добра, ведущего к Царству Божию как всестороннему совершенству? Мучительное раздвоение личности начинается с момента испытания свободы: неопределенное «ничто» (меон) осуществляет свою свободу в форме восстания против Бога, и тогда возникает зло, а вместе с ним сознание и различие «добра» и «зла». В борьбе со злом вырабатывается *лаконическая* этика [Андрияускас 1988: 42–50]. Всеобщее спасение — единственный путь борьбы со злом. Только в Царстве Божием осуществлена совершенная любовь, ничем не нарушаемая гармония абсолютного добра. По мнению Н.О. Лосского, заслуга Бердяева состояла в том, что он весьма оригинально показал, как «мало добра в нашем добре», нашей индивидуальной, социальной и даже церковной жизни [Лосский 1994: 466–467].

Живя за пределами России, Бердяев постоянно возвращался к теме Отечества, к тем событиям, современником которых он стал. Он предвидел, что на смену мировой войне и революции придет «неблагополучие и великие потрясения». В книге «Русская идея» Бердяев с горечью это констатировал. Но он всегда верил в огромный потенциал России, глубокие духовные корни русского народа, в творческую личность. Пережив две мировые войны, в 1946 г. Николай Александрович написал: «У меня в результате испытаний выработалось очень горькое чувство истории».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Каждое общество имеет свой опыт осмысления вопросов войны и мира и свои традиции их решения. В силу исключительной важности этой проблемы, освоение этого опыта становится не только задачей теоретического развития общественного сознания, но и обязательной составляющей практического отношения к войне и миру. Отношение к вопросам мира и войны определяется множеством разнообразных жизненных интересов людей — в политике и экономике, идеологии и обыденном сознании, на массовом и индивидуальном уровнях.

Развернутая реконструкция идейного наследия ведущих представителей русской религиозно-философской мысли рубежа XIX–XX веков по проблеме войны и мира позволила расширить и уточнить существующие научные представления о содержании ряда чрезвычайно актуальных идей русской религиозной философии в сфере постижения смысла социальной реальности.

Одна из основных сложностей данной работы заключалась в отсутствии в отечественной философской литературе специальных обобщающих трудов на эту тему. По сравнению с общим массивом публикаций о русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. исследовательское обращение к интерпретациям войны и мира мыслителями того времени оказывается фрагментарным и в значительной мере ситуативным, что называется «по случаю». Оттого, вероятно, какой-либо устойчивой научной традиции и авторитетных мнений по рассматриваемым вопросам среди российских исследователей пока не сложилось.

Однако это же обстоятельство побудило к изучению целого корпуса трудов самих русских религиозных философов о войне и мире и выработке оценок и выводов, не повторяющих какие-либо «канонические» подходы. Это не означает, разумеется, невнимания к существующим характеристикам материала другими исследователями. Все, что оказалось доступно, было учтено и в разной мере использовано. Но принципиальное значение для понимания темы получили не тексты о наследии русских философов по проблеме войны и мира, а тексты самого этого наследия. Стояла задача раскрыть внешнюю и внутреннюю мотивацию воззрений русских религиозных философов на смысл войны и мира, воспроизвести их собственную ло-

гику размышлений, выявить преемственность взглядов и сформировать целостную картину интересующего нас вопроса.

Результатом данного исследования стал ряд выводов, которые отражают содержание и направленность русской религиозно-философской мысли о войне и мире в период военных и революционных потрясений в России начала XX в.

Во-первых, обнаруживается, что в русской религиозной философии рубежа XIX–XX веков существовала последовательно складывавшаяся и преемственная система общих воззрений на проблему войны и мира, разрабатывавшаяся в трудах ведущих представителей религиозно-философской мысли этого времени — В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франка, В.Ф. Эрна.

Во-вторых, при всех персональных различиях рассматриваемых философов можно утверждать, что им был присущ устойчивый набор идентичных принципов подхода к истолкованию войны и мира. Рассматривая конкретные явления войны и мира в контексте общей мировоззренческой парадигмы *всеединства*, сложившейся на основе учения В.С. Соловьева, религиозные философы истолковывали причины и сущность войны с позиций христианского гуманизма.

Интегрируя религиозно-этическое обоснование причин зла и насилия с их социально-философской интерпретацией, русские мыслители искали *духовный смысл* происходивших в России социальных трансформаций. Они пытались объяснить причины нравственных и социальных последствий Первой мировой войны и революций в России с позиции метафизики.

В совокупности все это можно рассматривать как взаимосвязанные элементы общей отечественной религиозно-философской теории войны и мира.

В-третьих, анализ трудов указанных русских философов свидетельствует, что их взгляды на войну и мир не были исключительно умозрительными. В них непосредственно отражались события современных для той эпохи войн, которые вела Россия, и сопряженных с ними революционных событий. Поэтому сделанные в трудах этих мыслителей теоретические обобщения и выводы имеют существенное значение для нынешнего понимания событий исторического прошлого, а также являются поучительными для осмысления те-

кущих процессов в России, вновь находящейся в состоянии переходного периода.

В-четвертых, приходится констатировать почти полную невостребованность религиозно-философского наследия русских мыслителей по проблеме войны и мира в современной официальной идеологии РПЦ и фрагментарное, очень выборочное отношение к этому наследию в светской философской и военно-теоретической мысли.

В 2011 г. автор монографии работала библиотеке Свято-Сергиевского богословского института, основанного при участии С.Н. Булгакова в Париже в 1925 г. Изучая документы и литературу русской эмиграции, журналы издательства «Путь», общаясь с деканом института протоиереем о. Николаем (Чернокраком), его сотрудниками, я поняла: часто мы не видим или не замечаем величие Родины в суете наших будней. В Свято-Сергиевском институте у меня было ощущение той самой русскости, которой сегодня нам порой так не хватает в современной, новой России. И несмотря на то что русские религиозные философы были изгнаны из Отечества и неоправданно отвержены, они верили в Россию и ее особый путь.

История нашей страны в XX в. со всей очевидностью показала, насколько оказались правы русские религиозные философы в своих оценках и размышлениях о грядущих судьбах России. Анализируя проблемы войны, зла и насилия, они искали пути к миру, творчеству и свободе.

В основу антивоенной концепции русских религиозных философов была заложена христианская мысль о победе добра над злом не только мечом, но верой, терпением и молитвой. Именно поэтому на обложке книги — сюжет уникальной фрески XII в. «Чудо Георгия о змие», выполненной мастерами средневековья в Георгиевской церкви древней Ладожской крепости.

Представляется, что материал монографии имеет значение для тех областей философского и религиоведческого знания, которые касаются отношения религии к проблеме войны и мира в истории и современности российского общества.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Соотечественники не вняли размышлениям о войне и мире Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и других религиозных философов, продолживших традицию В.С. Соловьева.

В подходах их современников — философов, историков, правоведов — либо преобладали собственные излюбленные акценты (например, у Л.П. Карсавина, П.А. Кропоткина [Карсавин 1994: 250–284; Кропоткин 1916]), либо внимание концентрировалось на возражениях и полемических высказываниях [Комаровский 1898; Кудряшов 1915; Неплюев 1904; Таубе 1905].

Православное богословие (как дореволюционное, так и эмигрантское) оказалось весьма нечувствительно к религиозно-философскому объяснению войны и мира, почти не реагируя на него или касаясь вскользь [Глубоковский 2002; Иоанн (Шаховской Д.А.) 1992; Никольский 1896; Флоровский 1991].

Что же касается отечественной социально-философской и церковной мысли советского периода, то для нее область религиозно-философского наследия (тем более по такой политизированной тематике, как война и мир) надолго оставалась практически неведомой и никак не отражалась в публикациях философов либо авторов из среды РПЦ.

В конце 1980-х годов ситуация меняется; на темы русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. написано множество трудов. Однако обнаруживается, что именно в части рассмотрения русскими религиозными философами войны и мира их наследие по-прежнему почти не востребовано, обращения к нему фрагментарны и поддерживаются в основном научным энтузиазмом отдельных исследователей.

Современная РПЦ очень осторожно относится к рассмотренному выше религиозно-философскому наследию, обращаясь, в основном, к работам о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова, и то с оговорками и комментариями. Церковь стояла и стоит на той позиции, что необходима великая работа по нравственному перерождению человека. Продолжительный и прочный мир «есть дело нашего духа, который в самом себе может создать силу к ликвидации внешних поводов, порождающих раздоры» [Журнал Московской Патриархии 1964: 45]. Путь к миру, по мысли православия, не только путь поли-

тики и реформ. Но прежде всего — путь духовной работы и нравственного совершенствования.

Такие представления РПЦ перекликаются с миросозерцанием русских религиозных философов. Однако это не значит, что Церковь во всем принимает позицию В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и других русских мыслителей по проблеме миротворчества, элиминации зла и насилия из жизни общества.

Позиция современной РПЦ по проблемам войны и мира и ее отношение к наследию русских религиозных философов неоднозначны. Как правило, православное богословие, высоко оценивая общекультурный вклад В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, Е.Н. Трубецкого, религиозное творчество этих мыслителей рассматривает с позиций догматического богословия. Такая ситуация сложилась в силу специфики оригинальных взглядов русских религиозных философов на основные положения ортодоксальной догматики. РПЦ не считает трактовку русской религиозной философией основных догм веры правильной. В то же время за последние полтора десятилетия в Журнале Московской Патриархии был опубликован ряд статей религиозных философов, связанных в той или иной мере с жизнью церкви [Булгаков 1989 а, б, 1990 б; Соловьев 1997; Трубецкой 1996].

Среди современных православно-богословских работ по русской религиозной философии наибольший интерес, на наш взгляд, представляет книга профессора Санкт-Петербургской Духовной академии, протоиерея Георгия Митрофанова «Россия XX века — “Восток Ксеркса” или “Восток Христа”. Духовно-исторический феномен коммунизма как предмет критического исследования в русской религиозно-философской мысли первой половины XX века» [Митрофанов 2004]. Протоиерей Георгий размышляет о причинах революции и ее последствиях, которые сказались на путях православия в России. Автор ссылается на русскую религиозно-философскую мысль и впервые достаточно полно останавливается на проблемах зла и насилия в осмыслении русских религиозных философов. Называя мировоззренческий миф коммунизма одним из наиболее духовно искусительных и наиболее бесчеловечных, Митрофанов полагает, что коммунизм издревле соблазнял страждущих потомков падшего Адама иллюзией легкой возможности вновь обрести рай на нередко напоминающей ад грешной земле. Таким образом, человек исповедовал религию человекобожества [Там же: 9].

Россия в XX в. пережила трагический опыт духовно-исторического искушения коммунизмом. И те испытания, которые выпали на долю России в ушедшем столетии, по мнению Г. Митрофанова, во многом связаны с этой проблемой. Русские религиозные мыслители одними из первых увидели корень трагических испытаний России и проблем зла и насилия в русском обществе. Глубоко закономерно, что именно в русской религиозно-философской мысли первой половины XX в. была предпринята одна из первых, но по существу самая успешная попытка всестороннего критического исследования коммунизма.

Г. Митрофанов, анализируя истоки русского коммунизма, видит заслугу русских религиозных философов в том, что они вместе с Православной Церковью сумели для будущих поколений вынести окончательный религиозно-философский приговор коммунизму как одному из величайших духовно-исторических соблазнов в истории человечества.

Размышления автора имеют непосредственное отношение к проблеме мира, войны, зла, насилия, истокам революции, так как в основе этих человеческих соблазнов лежит, по мнению православия, грех. Греховная природа человека порождает проблемы нравственного, духовного характера. Подчеркивая значимость русской религиозно-философской школы в осмыслении духовно-нравственного состояния российского общества в начале XX в., Г. Митрофанов считает, что уровень развития русской философии свидетельствовал не только о наличии в духовной культуре России ярких философских индивидуальностей, но и о появлении в ней сформировавшейся философской традиции.

Князья С.Н. и Е.Н. Трубецкие, протоиерей С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский и С.Л. Франк, П.Б. Струве и священник Павел Флоренский, Б.П. Вышеславцев и И.А. Ильин, протоиерей В.В. Зеньковский и Г.П. Федотов — таков далеко не полный перечень религиозных философов, творчество которых составило магистральную линию русской философии начала XX в., направленную на восполнение европейской философской традиции духовным опытом православного церковного предания и русской духовной культуры [Там же: 11].

Первая половина XX в., оказавшаяся периодом практической реализации в России теоретических постулатов марксизма и уста-

новления в стране тоталитарного режима, сделала русских религиозных философов очевидцами кровавого воплощения коммунистической утопии [Там же: 18], Митрофанов справедливо замечает, что многочисленные публикации произведений русских религиозных философов в России 1990-х годов, совпавшие с настоящим «обвалом» интеллектуально облегченной газетно-журнальной информации антикоммунистического характера, не были по достоинству оценены или даже просто замечены широкими кругами постсоветского общества [Там же: 14].

Что же касается осмысления проблемы войны и мира философами «нового религиозного сознания», то практически никаких значительных оценок ему современная церковная мысль не дает. Большая часть публикаций, докладов и выступлений связана в целом с религиозно-философским наследием. В нынешней церковно-православной идеологии приоритет в отношении к этой проблеме отдается не столько богословскому осмыслению, сколько практической духовной работе в вооруженных силах.

2 марта 1994 г. был подписан первый официальный документ, закрепляющий взаимоотношения Церкви и армии, — совместное заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и министра обороны России П.С. Грачева. В соответствии с этим документом был создан Координационный комитет по взаимодействию между российскими ВС и РПЦ. 16 июля 1995 г. был создан Синодальный отдел Московской Патриархии по взаимодействию с ВС и правоохранительными учреждениями. Его главной целью является осуществление взаимодействия Московского Патриархата с ВС, правоохранительными учреждениями и ведомствами РФ, имеющими в своем составе воинские формирования.

На Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ, состоявшемся в августе 2000 г., в докладе Святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия II было сказано, что Церковь издревле окормляла военнослужащих, всесторонне сотрудничая с армией [Юбилейный Архиерейский Собор… 2000: 29]. Патриарх Алексий II считал одним из приоритетных направлений служения Церкви работу в ВС по созданию условий для беспрепятственной проповеди Слова Божия в армии: устроение походных и стационарных храмов, распространение духовной литературы, осуществление священнослужителями

пастырских обязанностей в войсках, среди военнослужащих, в «горячих точках».

Патриарх Алексий II подчеркивал, что очень важно осуществлять духовное патриотическое воспитание в ВС [Там же: 29–30]. Он отмечал необходимость распространения знаний об истории Православной Церкви и ее роли в истории Отечества, создания богословских факультетов в военных академиях, регулярной просветительской деятельности священников не только среди военнослужащих, но и в военных учебных заведениях. По мнению Патриарха, назрела необходимость подготовки военных катехизаторов и военных священников. В связи с кардинальными переменами в российском обществе Алексий II отмечал: «Жизнь настоятельно диктует необходимость создания института регулярного военного и морского духовенства, что особенно актуально в дальних гарнизонах и на флоте. Считал бы важным двигаться вперед в этом направлении, в том числе через организацию специальной подготовки будущих священников» [Там же: 30].

В мае 2006 г. проходил совместный форум представителей священства, военных и ученых по проблемам современной армии, церкви и возрождения традиций православия в армейской жизни. Выше уже рассматривался вопрос об отношении православия к проблемам войны и мира, в центре которого современная Православная Церковь полагает защиту Отечества как священный долг каждого христианина и благословляет своих чад на ратный подвиг.

Во время Первой мировой войны, как свидетельствовал протопресвитер императорской армии и флота Георгий Шавельский, дух армии оставался «бодрым, сильным, могучим» [Шавельский 1954: 354]. Однако внутренний революционный разлад и воцарившийся в стране хаос способствовали разложению армии. Для русских солдат и офицеров всегда было присуще особое отношение к армейской службе и защите Родины — стойкость в скорбях, способность принять чужое горе как свое, готовность к самопожертвованию во имя ближнего и родной страны. Во время русско-японской и Первой мировой войн священники сопровождали части с походными церквами, духовно окормляли воинов, поддерживали их нравственно и психологически. На поле боя они облегчали страдания раненых, готовили к кончине умирающих и погребали убитых. Мужество полковых священников вселяло бодрость и укрепляло дух воинов.

Свой вклад был внесен РПЦ и в победу советского народа в Великой Отечественной войне [Кондакова 1995]. В первый же день войны Местоблюститель Патриаршего престола митрополит Сергий (Страгородский) благословил православный народ на жертвенный подвиг защиты Родины. На протяжении всех военных лет духовенство и миряне посвящали свои усилия делу борьбы с захватчиками.

В наши дни РПЦ занимает уверенную позицию в российском государстве, оказывая посильное влияние на формирование духовно-нравственных ценностей общества. Однако богатейший пласт духовного наследия русской религиозно-философской мысли, сформировавшийся на рубеже XIX–XX столетий, недостаточно, на наш взгляд, учитывается представителями русского православия.

Судя по содержанию рассмотренных выше и некоторых других работ современных православных авторов, эта тематика звучит в весьма адаптированном под нынешние церковные приоритеты виде [Иоанн (Снычев) 1994; Казин 1998; Осипов http://russzastava.narod.ru/osipov 17mech.html]. В программном документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» специальный раздел (VIII. Война и мир) полностью свободен от каких-либо рецепций богатейшего отечественного религиозно-философского наследия, воспроизводя в осовремененной терминологии традиционную церковную позицию в отношении к войнам и миротворчеству [Основы социальной концепции Русской Православной Церкви 2001: 204–208].

В научной литературе, на страницах печати, в публицистике, в рассуждениях политиков присутствуют те или иные мнения религиозных философов, что оказывает опосредованное влияние на современное мышление и идеологию российского общества. Однако светская философская мысль в целом пропустила «мимо себя» теорию войны и мира русских религиозных философов.

Перемены, происшедшие в России на рубеже 1980–1990-х годов, обусловили появление принципиально новых возможностей для свободного от идеологического диктата изучения русской религиозной философии. В достаточно короткий промежуток времени большая часть творческого наследия русских философов благодаря многочисленным изданиям и переизданиям оказалась доступной широкому кругу читателей, а в академической науке стали появляться как лекционные курсы, так и специальные исследования монографиче-

ского характера, которые освещали различные проблемы истории русской религиозной философии.

Это совпало с процессами Перестройки, распада СССР и внешнего изменения в «мирную» сторону отношений с недавними политическими и идейными противниками. Но проблема войны и мира не утратила своей актуальности. В конце 1980-х — середине 1990-х годов появился ряд работ по проблемам войны и мира, зла и насилия, содержавших отсылки к трудам русских религиозных философов по этим вопросам. Среди них заслуживают внимания работы С.Г. Киселева «Проблема «смысла войны» в русской религиозно-идеалистической философии начала XX века» (М., 1990), В.Л. Короткова «Мир как социально-философская проблема. Философские чтения» (М., 1996), Е.В. Демидовой «Идея ненасилия в русской общественно-философской мысли первой трети XX века» (М., 1996), спецкурс преподавателей МГУ Н.Д. Куфакова и Л.З. Немировской «Вопросы войны и мира в русском православном богословии» (1989).

Историко-философские разыскания последнего времени также вводят в научный оборот экспликацию положений и выводов русских религиозных философов, касающихся военной тематики и вопросов миротворчества [Бори 1990: 27–36; Н.А. Бердяев: pro et contra 1994; С.Н. Булгаков: pro et contra 2003]. Обращаются к этому материалу и некоторые политологи [Митрофанова 2004; Можаровский 2002; Носков 1997]. Тем не менее специальных исследований, посвященных подходам к войне и миру в трудах русских религиозных философов рубежа XIX–XX веков, по-прежнему немного [Отечественная философская мысль о войне, армии, воинском долге 1995; Русские философы о войне… 2005; Микляев 2003; Писаренков 2005; Чубарьян 1980]. Это вызывает сожаление, поскольку данный пласт религиозно-философского наследия является органичным компонентом целостного процесса русской философской мысли.

В связи с этим уместно привести высказывание протоиерея Георгия Митрофанова, характеризующее отношение современного мыслящего общества к русской религиозной философии: «Религиозный индифферентизм и низкий уровень философского сознания, обращенность к мировоззренческим стереотипам секуляризованной западной культуры и наивная вера в способность общества массового потребления разрешить многочисленные проблемы посткоммуни-

стического периода русской истории и по сей день препятствуют многим представителям российской, в том числе и православной, интеллигенции вдумчиво принять и органично продолжить традицию русской религиозной философии» [Митрофанов 2004: 14–15].

На XI Всемирном Русском народном соборе Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, обращаясь к участникам форума, заметил, что Россия может духовно возродиться только тогда, когда социум будет заботиться не только об умножении материальных богатств, но и о значимости духовно-нравственных принципов. Сохранение культурных традиций, нравственной чуткости народа — одна из важнейших задач современной России. В то же время уважительное отношение к свободе человеческой личности является неотъемлемой частью морали цивилизованного общества [Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II… 2007: 87–88]. Преемник Патриарха Алексия II Святейший Патриарх Кирилл, задумываясь о проблемах современности, говорит о том, что «существует огромная цивилизационная проблема — я бы так ее обозначил — в масштабах всего рода человеческого. Это полная деформация и искажение понятия, которое связано со словом “любовь”. Для меня как для верующего человека любовь — это чудо и Божий дар, но дар не избирательный. <…> Бог есть любовь, и пребывающий в любви в Боге пребывает (1 Ин. 4:16). Удивительные слова. С одной стороны, такие простые, а с другой, невероятно сложные для понимания. Дай Бог, чтобы наши люди сегодня не поддались на искушение разрушить этот дар. Если он будет разрушен, думаю, на этом закончится человеческая история» [Патриарх Кирилл 2010: http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-o-lyubvi/#ixzz2s3CnW84v

Эти мысли Предстоятелей Русской Православной Церкви перекликаются с раздумьями великих русских религиозных философов, видевших путь к решению проблемы мира и войны в религиозно-нравственном возрождении России.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

I. Религиозно-философские источники

Бердяев Н.А. Война и кризис интеллигентского сознания // Биржевые ведомости. 1915 а. 25 июня. (Советская культура. 1990. № 17).

Бердяев Н.А. Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. Репринтное воспроизведение изд. 1918. МГУ. 1990 а. С. 55–89.

Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909 гг.). СПб.: Тип. Т-ва «Общественная польза», 1910. — 304 с.

Бердяев Н.А. Душа России. М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1915 б. — 42 с.

Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-Press, 1955 г. М.: Наука, 1990 б — 224 с.

Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Изд-во М.В. Пирожкова, 1907. — 235 с.

Бердяев Н.А. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан. Варшава: Добро, 1928. — 29 с.

Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis (Опыты философские, социальные и литературные. 1900–1906). М.: Канон+, 2002. С. 378–418.

Бердяев Н.А. Психология войны и смысл войны // Бердяев Н.А. Судьба России: Книга статей. М.: Эксмо, 2007. С. 187–220.

Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж: YMCA-Press, 1946. — 258 с.

Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991 а. — 446 с.

Бердяев Н.А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. М.: Мысль, 1990 б. — 174 с.

Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности // Бердяев Н.А. Судьба России. Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. — 736 с.

Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. Л.: Лениздат, 1991 б. С. 7–242.

Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989 а. С. 12–253.

Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. Репринтное воспроизведение издания 1909 г. М.:, Международная ассоциация деятелей культуры «НОВОЕ ВРЕМЯ» и журнал «ГОРИЗОНТ»,1990 в. С. 1–22.

Бердяев Н.А. Футуризм на войне. (Публицистика времен Первой мировой войны). М.: Канон+, 2004. — 384 с.

Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба // Искусство Ленинграда. 1989 б. № 3. С. 64–79; № 5. С. 92–97.

Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. — 383 с.
Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis (Опыты философские, социальные и литературные. 1900–1906). СПб.: Изд-во М.В. Пирожкова, 1907. — 437 с.
Булгаков С.Н. Автобиографическое // С.Н. Булгаков: pro et contra. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. С. 63–111.
Булгаков С.Н. Беседы о Божественной литургии // Журнал Московской Патриархии. М., 1991 а. № 10.
Булгаков С. Война и русское самосознание: (Публичная лекция). М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1915. — 59 с.
Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910 / Сост., коммент. Н. Казаковой; Предисл. В. Шелохаева. М.: Молодая гвардия, 1991 б. С. 43–84.
Булгаков С.Н. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов: Сб. ст. В 2 т. М.: Путь, 1911.
Булгаков С.Н. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997 а. — 589 с.
Булгаков С. День Преподобного Сергия // Журнал Московской Патриархии. М., 1992. № 7.
Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Из глубины: Сборник статей о русской революции. Репринтное воспроизведение изд. 1918 г. МГУ, 1990 а. С. 90–144.
Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. В 2 т. М., 1997 б. Т. 1.
Булгаков С.Н. Ответ В.П. Соколову // Русские философы о войне. М., 2005. С. 316–324.
Булгаков С. О церковном Предании // Журнал Московской Патриархии. М., 1990 б. № 1.
Булгаков С. Прославление Богоматери (из книги «Купина Неопалимая») // Журнал Московской Патриархии. М., 1992. № 7.
Булгаков С.Н. Русские думы // Русские философы о войне. М., 2005 . С. 303-315.
Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. — 415 с.
Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. М.: Наука, 1993 а.
Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Реестр, 1996. — 509 с.
Булгаков С.Н. У стен Херсониса. СПб.: Дорваль; Лига; Гарт, 1993 б. — 160 с.
Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. Мир как хозяйство. М.: Путь, 1912. — 321 с.
Булгаков С.Н. Христианская социология // Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 2. Статьи и работы разных лет. 1902–1942. М.: Наука, 1999. С. 528–565.
Булгаков С. Церковь (из книги «Православие») // Журнал Московской Патриархии. М., 1989 а. № 11.
Булгаков С. Церковь как Предание (из книги «Православие») // Журнал Московской Патриархии. М., 1989 б. № 12.
В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией: Хрестоматия по истории российской общественной мысли XIX и XX вв.: В 2 ч. / Сост. Н.Г. Федоровский. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Логос, 1997. — 750 с.
Вехи. Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910 / Сост., коммент. Н. Казаковой;

Предисл. В. Шелохаева. М.: Молодая гвардия, 1991. — 462 с.
Из глубины: Сборник статей о русской революции / С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков и др. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. — 298 с.
Карсавин Л.П. О добре и зле // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 250–284.
Кропоткин П.А. О войне. М.: Тип. Рябушинского, 1916. — 29 с.
Лосский Н.О. Преемники Вл. Соловьева // Путь. Кн. 1 (I–VI). Репринтное воспроизведение. М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 277–287.
Лосский Н.О. Характер русского народа: Книги 1 и 2 / Репринтное воспроизведение изд. 1957. М.: Изд-во «Ключ», 1990. Кн. 1. — 63 с.; Кн. 2. — 92 с.
Н.А. Бердяев: pro et contra / Сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Ермичева. СПб., 1994.
Отечественная философская мысль о войне, армии, воинском долге. М.: Воениздат, 1995.
О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья: Публикации / Сост. М.А. Маслин. Отв. ред. Е.М. Чехарин. М.: Наука, 1990. — 528 с.
Русская философия: конец XIX — начало XX века: Антология / Сост. Б.В. Емельянов, А.А. Ермичев. СПбГУ, 1993. — 592 с.
Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн: Антология / Сост. И.С. Даниленко. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. — 496 с.
С.Н. Булгаков: pro et contra. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. СПб., 2003.
Соловьев В.С. Духовные основы жизни // http://mirosvet.narod.ru/sol/doj.htm
Соловьев В.С. Из слов, сказанных на могиле Ф.М. Достоевского (1 февраля 1881 г.) // Журнал Московской Патриархии. М., 1997. № 1.
Соловьев В.С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118–125.
Соловьев В.С. Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться // Наше наследие. 1988. № 2. С. 81–85.
Соловьев В.С. Несколько слов по поводу «жестокости» // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991 а. С. 265–271.
Соловьев В.С. О христианском единстве. М.: Рудомино, 1994 а. — 335 с.
Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 47–548.
Соловьев В.С. Очерки из истории русского сознания // Вестник Европы. 1889. № 5. С. 296–299.
Соловьев В.С. Очерки из истории русского сознания // Вестник Европы. 1889. № 11. С.8-9.
Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. М., 1911.
Соловьев В.С. Русская идея. СПб.: София, 1991 б. — 91 с.
Соловьев В.С. Смысл войны. Философские очерки. Одесса, 1915.
Соловьев В.С. Смысл любви. Чтения о богочеловечестве. СПб., 1994 б.
Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. 1-е изд. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.
Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 26.

Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. 2-е изд. М.: Мысль, 1990.
Трубецкой Е.Н. Анархия и контрреволюция. М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1917 а. — 15 с.
Трубецкой Е.Н. Великая революция и кризис патриотизма. Ростов н/Д: Осваг, 1919 а. — 26 с.
Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России. М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1915 . — 23 с.
Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России // Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. С. 493–508.
Трубецкой Е.Н. Гроза с Запада: Речь, сказанная на митинге в Москве 14 апреля 1917 г. М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1917 б. — 16 с.
Трубецкой Е.Н. Звериное царство и грядущее возрождение России. Ростов н/Д: Б. и., 1919 б. — 21 с. (Час Пик. 1992. 6 янв.)
Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. М.: Путь, 1912–1913.
Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. М.: Моск. философский фонд; Изд-во «Медиум», 1995. — 604 с.
Трубецкой Е. Начало Нового Завета в представлении древнерусского иконописца // Журнал Московской Патриархии. М., 1996. № 1.
Трубецкой Е.Н. Национальный вопрос, Константинополь и Святая София: Публичная лекция. М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1915 б. — 32 с.
Трубецкой Е.Н. Отечественная война и ее духовный смысл: Публичная лекция. М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1915 в. — 32 с.
Трубецкой Е.Н. Смысл войны. М.: Путь, 1914. Вып. 1. — 46 с.
Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. — 432 с.
Франк С.Л. В поисках смысла войны // В.Ф. Эрн: pro et contra / Сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Ермичева. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. С. 442–449.
Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. — 511 с.
Франк С.Л. О духовной сущности Германии // Русские философы о войне. М., 2005. С. 413-440.
Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // По ту сторону правого и левого: Сб. ст. / Под ред. В.С. Франка. Париж, 1972. С. 150-152.
Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. — 738 с.
Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // С.Л. Франк. Непрочитанное: Сб. ст. М., 2001. С. 138-145.
Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. М., 1990. С. 175–210.
Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России / Ред.-сост. В.Н. Акулинин. Новосибирск: Наука, 1991. — 350 с.
Эрн В.Ф. Голос событий // Русские философы о войне. М., 2005. С. 444–449.
Эрн В.Ф. Меч и крест // Русские философы о войне. М., 2005. С. 441–443.
Эрн В.Ф. От Канта к Крупу // Русские философы о войне. М., 2005. С. 456–470.

II. Церковно-богословские источники

Бажанов В.Б. Воин-христианин. Изд. 4-е. СПб.: Синод. тип., 1864. — 16 с.
Бронзов А.А. Война // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А.П. Лопухина. СПб.: Странник, 1902. Т. 3. С. 698–703.

Бронзов А.А. Любовь к Отечеству: Лекция, сказанная по поводу юбилея Отечественной войны. СПб.: Тип. В.Д. Смирнова, 1912. — 31 с.

Бронзов А.А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1901. — 349 с.

Бронзов А.А. О любви к Отечеству. По поводу взглядов на этот вопрос Льва Толстого (Публичное чтение). СПб.: Православное благотвор. общество ревнителей веры и милосердия, 1901. — 52 с.

Бронзов А.А. Основы этики В.С. Соловьева: Этюд. СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1900. — 52 с.

Бронзов А.А. При каких условиях мог бы наступить «вечный мир» между людьми? (Публичная лекция). СПб.: Тип. «Бережливость», 1904. — 30 с.

Введенский А.И. Дальневосточная война с философской точки зрения, в связи с вопросом о войне вообще. Сергиев Посад: Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1905. — 44 с.

Вениамин (Новик), игумен. Христианский социализм прот. Сергия Булгакова // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи». 2002. С. 4.

Вестник военного духовенства, издаваемый по утвержденной Святейшим Синодом программе. СПб., 1890–1910.

Вестник военного и морского духовенства. СПб., 1911–1917 (июнь).

Воин-христианин: [Катехизис]: Чтения для солдат по Закону Божию, сост. протоиереем Сергием Белявским. М.: Русский хронограф, 1994. — 137 с.

Воин Царя земного во всеоружии Царя Небесного. 3-е изд. СПб.: Тип. И. Иоаннесова, 1823. — 71 с.

Война и воины на службе Господней / Сост. А. К. Э. СПб.: Тип. В. Безобразова и К°, 1912. — XX, 427 с.

Война и праведник: (Поучения о. Иоанна Кронштадтского). Пг.: Невская тип., 1915. — 52 с.

Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. — 191 с.

Елена, монахиня. Профессор протоиерей Сергей Булгаков / Приложения // Булгаков С., Н. Два града. СПб., 1997.

Иоанн (Снычев), митрополит. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во Л.С. Яковлевой, 1994. — 352 с.

Иоанн (Шаховской Д. А.), архиепископ Сан-Францисский. Избранное. Петрозаводск: Святой остров, 1992. — 574 с.

Иоанн Златоуст. Избранные поучения: Сборник поучений в применении к десяти заповедям Божиим. М., 2001. —606 с.

Мень А.В. Мировая духовная культура. Христианство, церковь. Лекции и беседы. М., 1995. — 287 с.

Митрофанов Г., протоиерей. Россия XX века — «Восток Ксеркса» или «Восток Христа». Духовно-исторический феномен коммунизма как предмет критического исследования в русской религиозно-философской мысли первой половины XX века. СПб., 2004. — 255 с.

Михаил (Помазанский) протопресвитер. Православное Догматическое богословие. М.. Издательский Совет Русской Православной Церкви; Изд-во «ДАРЪ». 2005. — 464 с.
Напутствие воину-христианину / Сост. Ф.Н. Козырев. СПб.: Творческий центр «Северо-Запад», 1996. — 128 с.
Никольский В. Вера в промысел Божий и ее основания. Казань: Тип. Казанского ун-та, 1896. — 390 с.
Олесницкий М.А. Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. 5-е изд. Пг.: Изд-во И.Л. Тузова, 1915. — 281 с.
Осипов А.И. Меч и мир: православный взгляд // http://russzastava.narod.ru/osipov17mech.html
Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г. Н.Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2001. С. 149–170; 204–208.
Отечественная Церковь и война. Пг.: Петроградская Синод. тип., 1916. — 17 с.
Святейший Патриарх Кирилл. О любви и смерти, о молодежи и святости, о войне и молитве // http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-o-lyubvi/#ixzz2s4UXNS6U.
Патриарх Сергий и его духовное наследство. М.: Издание Московской Патриархии, 1947. — 416 с.
Преподобный Иустин (Попович). Православная философия истины: Статьи. Пермь, 2003. — 191 с.
Пространный христианский катехизис Православной кафолической церкви. М.: Синод. тип., 1913. — 104 с.
Рождественский А. П. Война и человеколюбие по Библии. Пг.: Б. и., 1916. — 32 с.
Святитель Филарет Московский. Катехизис для воинов // http://bg-znanie.ru/article.
Святитель Филарет Московский о войне и мире // Душеполезное чтение. 1905. Ч. II. Т. 8.
Сергиев И. (Иоанн Кронштадтский), протоиерей. Дневник. Последние записи. М., 2003. — 115 с.
Сергиев И. (Иоанн Кронштадтский), протоиерей. Мысли во время войны. М.: Изд-во Максимова, 1904.
Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II // М-лы XI Всемирного Русского Народного Собора // Журнал Московской патриархии. 2007. № 3. С. 87–88.
Творения Блаженного Августина. Киев, 1910. Ч. 6.
Феофан (Говоров). Собрание писем. М., 1899. Вып. 5.
Флоровский Г.В. Пути русского богословия / Репринт. изд. Вильнюс: Вильнюс: Православное епарх. управление, 1991. — 601 с.
Шавельский Г., протопресвитер. Война — суд Божий. М.: Изд-во при ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства, 1917. — 4 с.
Шавельский Г.И. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. В 2 ч. Ч. 1. Нью-Йорк: изд-во им. А.П. Чехова, 1954. — 415 с.
Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Сборник докладов // http://www.patriarchia.ru/db/text/418767.html

Прочие источники:

Государственная Дума. Второй созыв. Стенграфические отчеты. 1907 г. Сессия вторая. — СПб.: Государственная типография, 1907. Т. 1.

Исследования:

I. Книги

Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. Новосибирск: Наука, 1990. — 158 с.

Андреева Л.А. Религия и власть в России: Религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России. М.: НИЦ Ладомир, 2001. — 253 с.

Барулин В.С. Российский человек в XX веке: Потеря и обретение себя. СПб.: Алетейя, 2000.

В.Ф. Эрн: pro et contra / Сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Ермичева. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. — 1064 с.

Вениамин (Новик), игумен. Православие. Христианство. Демократия. СПб.: Алетейя, 1999. — 366 с.

Волкогонова О. Д. Н. А. Бердяев: Интеллектуальная биография. МГУ, 2001. — 112 с.

Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. — 472 с.

Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. 2-е изд., испр. и доп. ЛГУ, 1989. — 744 с.

Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. —192 с.

Гнатюк О.Л. П.Б. Струве как социальный мыслитель. СПбГТУ, 1998.

Голосенко И.А., Козловский В.В. История русской социологии XIX–XX вв. М.: Онега, 1995.

Дунаев М.М. Православие и русская литература. 2-е изд., испр. и доп. М.: Христианская литература, 2001.

Емельянов Б.В., Павлов И.П. Русские философы о Вл. Соловьеве. Екатеринбург: Наука, 1997. — 392 с.

Ермичев А.А. О философии в России: Исследования, полемика, заметки. СПбГУ, 1998 а. — 117 с.

Ермичев А.А. Русская философия как целое. Опыт историко-систематического построения: Дис. …д. филос. н. в виде научного доклада. СПб.: ЦОП СПбГУ, 1998 б.– 47 с.

Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. М.: Знание, 1990.

Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПбГУ, 1999. — 307 с.

Зандер Л А. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Париж, 1948. Т. 1.

Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2.

Казин А.Л. Последнее царство: Русская православная цивилизация. СПб.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1998. — 140 с.

Кареев Н. И. Основы русской социологии. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. — 368 с.

Киселев С.Г. Проблема «смысла войны» в русской религиозно-идеалистической философии начала XX века: Автореф. к. филос. н. М., 1990. — 16 с.
Комаровский Л.А. Успехи идеи мира. М.: Гросман и Кнебель, 1898. — 217 с.
Кондакова Н.И. Духовная жизнь России и Великая Отечественная война 1941–1945 гг. М.: Луч, 1995. — 205 с.
Кропоткин П.А. О войне. М., 1916. –36 с.
Кувакин В.А. Религиозная философия в России: начало XX в. М.: Мысль, 1980. — 309 с.
Кувакин В. А. Философия Вл. Соловьева. М.: Знание, 1988. — 64 с.
Кудряшов П. Идейные горизонты мировой войны. М.: Труд, 1915. — 206 с.
Кукушкина Е.И. Русская социология XIX — начала XX в. МГУ, 1993.
Кырлежев А.И. Власть церкви: Публицистические статьи (1994–2000). М.: МЕДИАСОЮЗ; Пробел-2000, 2003. — 191 с.
Лазарева А.Н. Интеллигенция и религия: К историческому осмыслению проблематики «Вех». М.: ИФ РАН, 1996. — 84 с.
Лобачева Г.В. Самодержец и Россия: Образ царя в массовом сознании россиян (конец XIX — начало XX в.). Саратов: изд-во СГТУ, 1999. — 288 с.
Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. — 720 с.
Лосский Н.О. Мысли Н.А. Бердяева о назначении человека // Н.А. Бердяев: pro et contra. СПб., 1994. С. 466–467.
Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2. Ч. 1: Церковь. Религия. Литература. М.: Издат. группа «Прогресс — Культура», 1994. — 416 с.
Лишаев С.А. История русской философии. Ч. II. Кн. 2: Вторая половина XIX века (Н.Ф. Федоров, П.Д. Юркевич, В.С. Соловьев). Самара, 2006.
Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). В 2 т. 2-е изд., испр. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.
Митрофанов Г., протоиерей. Россия XX века — Восток Ксеркса или Восток Христа. Духовно-исторический феномен коммунизма как предмет критического исследования в русской религиозно-философской мысли первой половины XX века. СПб., 2004.
Митрофанова А.В. Политизация «православного мира». М.: Наука, 2004. — 293 с.
Можаровский В.В. Религия и политика: Догматическое мышление и религиозно-ментальные основания политики. СПб.: ОВИЗО, 2002. — 272 с.
Н.А. Бердяев: pro et contra / Сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Ермичева. СПб.: Изд-во РХГИ, 1994.
Невлева И.М. Философия культуры С.Л. Франка. СПб.: Алетейя, 2007. — 236 с.
Неплюев Н. Война или мир? Боевой или мирный прогресс? Что полезнее для человечества? Публичная лекция для неверующих. СПб.: Б. и., 1904. — 48 с.
Носков Ю.Г. Религиозный фактор в системе национальной безопасности. М.: Военный университет МО РФ, 1997. — 144 с.
О социальной концепции русского православия / Под общ. ред. М.П. Мчедлова. М.: Республика, 2002. — 399 с.
Отечественная философская мысль о войне, армии, воинском долге. М., Воениздат.1995.
Одинцов М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. М.: ЦИНО, 2002. — 312 с.

Осипов А.И. Меч и мир: православный взгляд // http://russzastava.narod.ru/osipov17mech.html.
Осипов И.Д. Философия русского либерализма. XIX — начало XX в. СПбГУ, 1996. — 192 с.
Павлов А.В. Война. Армия. Религия. М.: Воениздат, 1988. — 156 с.
Поспеловский Д. В. Православная церковь в истории Руси, России и СССР. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. — 403 с.
Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества: М-лы международной конференции. Москва, 23–27 сентября 2003 / Под ред. В. Поруса. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2004. — 312 с.
Русская философия XIX — начала XX в.: Критика современных буржуазных интерпретаций / Отв. ред. В.П. Рачков. М.: Ин-т философии АН СССР, 1989. — 162 с.
Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн: Антология / Сост. И.С. Даниленко. М., 2005.
Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль: М-лы международной конференции. Москва, 29 сентября — 2 октября 2004 г. / Под ред. В. Поруса. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006. — 376 с.
Русское православие: вехи истории / Науч. ред. А.И. Клибанов. М.: Политиздат, 1989. — 719 с.
С.Н. Булгаков: pro et contra. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. — 1000 с.
С-ов С. Война. Беседа о войне, ее смысле и значении для народов и государств и отдельных лиц. М.: Университетская тип., 1907. — 48 с.
Сидоров В.П. Христианский социализм в России в конце XIX — начале XX века: Философско-религиоведческий очерк. Череповец: Изд-во ЧГРИ, 1995. — 164 с.
Смирнов М.Ю. Вопросы войны и мира в современной христианской идеологии: (Критический анализ): Автореф. к. филос. н. Л.: Тип. ВИР, 1986. — 16 с.
Соловьев С.М. Сочинения. В XVIII кн. Кн. IX. История России с древнейших времен. Т. 17–18. М: Мысль, 1993. — 671 с.
Социальная история России / В.И. Жуков (рук.) и др. М.: Союз, 1999. — 802 с.
Таубе М.А. Христианство и международный мир. М.: Посредник, 1905. — 55 с.
Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. — 269 с.
Фирсов С.Л. Православная Церковь и российское государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. — 662 с.
*Хоружий С.*С. О старом и новом. СПб., 2000.
Царевский А.А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. Л.: Альфа, 1991. (по изданию: Казань, 1898). — 75 с.
Чубаков С.Н. «Все дело жизни...» (Л. Толстой и поиски мира). Минск: Изд-во БГУ, 1978. — 174 с.
Чубаков С.Н. Слово и оружие. К проблеме антивоенной традиции в русской классической литературе. Минск: изд-во БГУ, 1975. — 271 с.

Чубарьян А.О. Идея вечного и справедливого мира в общественной мысли России в XIX — начале XX веков: Доклад на XV Международном конгрессе исторических наук. М.: Национальный комитет историков Советского Союза, 1980. — 27 с.
Чубарьян А.О. Европейская идея в истории: проблема войны и мира. М.: Международные отношения, 1987. — 350 с.
Шапошников Л.Е. Консерватизм, новаторство и модернизм в русской православной мысли XIX–XX вв. Н. Новгород: Изд-во НГПУ, 1999. — 277 с.
Элбакян Е.С. Религия в сознании российской интеллигенции XIX — начала XX в.: Философско-исторический анализ. М.: РОССПЭН, 1996. — 316 с.
Яковенко Б. В. История русской философии / Пер. с чешск. М.: Республика, 2003. — 510 с.

II. Статьи

Андрияускас А.А. Проблема дегуманизации культуры и искусства в концепции «христианского гуманизма» Н. Бердяева // Философские науки. 1988. № 3. С. 42–50.
Аскольдов С.А. Отзвуки славянофильства в годы войны // Русская мысль М.; Пг., 1916. № 3. С. 5.
Асмус В.Ф. В.С. Соловьев: опыт философской биографии // Вопросы философии. 1988. № 6. С. 70–89.
Барабанов Е.В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 62–73.
Бессмертный А.Р. Национализм и универсализм в русском религиозном сознании // На пути к свободе совести / Сост. и общ. ред. Д.Е. Фурмана и о. Марка (Смирнова). М.: Прогресс, 1989. С. 122–171.
Бодров В.Н. Сергей Николаевич Булгаков: софиологическое видение мира // Вестник Моск. ун-та. Сер. Философия. 1989. № 5. С. 55–64.
Бойков В. Владимир Соловьев: Россия Ксеркса иль Христа? // Соловьев В.С. Русская идея. СПб., 1991. С. 26.
Бори П.Ч. Новое прочтение «Трех разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьева, конфликт двух универсализмов // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 27–36.
Власенко К.И. Концепции истории русской философии: конец XIX — начало XX в. // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1988. № 5. С. 16–23.
Ермичев А.А. В.С. Соловьев и русская философия // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: М-лы международной конференции 14–15 февраля 2003 г. Серия «Symposium», вып. 32. СПб., 2003. С. 269–278.
Ермичев А.А. Бердяев и православие // Сфинкс. Петербургский философский журнал. 1995. № 1 (3).
Ермичев А.А. Долгий путь к идеалу // Бердяев Н.А. Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. С. 3–18.
Ермичев А.А. Основные мотивы русской философии конца XIX — начала XX в. // Русская философия: конец XIX — начало XX века: Антология / Сост. Б.В. Емельянов, А.А. Ермичев. СПбГУ, 1993. С. 5–34.

Курляндский И.А. Идеи войны и мира в духовном наследии иерархов русской православной церкви XIX в. // Миротворчество в России: Церковь. Политики. Мыслители. От раннего средневековья до рубежа XIX–XX столетий / Ин-т российской истории; Отв. ред. Е.Л. Рудницкая. М.: Наука, 2003. С. 249–267.
Матвеева Н.Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии // Социологические исследования. 2004. № 1. С. 61–69.
Мейер А.А. Очерк деятельности Петербургского РФО // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 107–115.
Микляев В.А. Вклад В.С. Соловьева в отечественную военно-философскую мысль // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: М-лы международной конференции (14–15 февраля 2003) / Отв. ред А.И. Бродский. СПб.: С.-Петерб. философское общество, 2003. С. 354–358.
Митрохин Л.Н. Христианство о войне и мире // Наука и религия. 1986. № 6. С. 14–17.
Никитина Р.Н. Эволюция православного учения об отношении к врагам // Критика религиозного модернизма / Науч. ред. Н.С. Гордиенко. Л.: Изд-во ЛГПИ им. А.И. Герцена, 1978. С. 18–37.
Осипов И.Д. Социальная философия В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева. Сер. «Symposium», вып. 32. СПб., 2003. С. 217–218.
Писаренков А.А. Апология войн в русской религиозной философии конца XIX — начала XX вв. // Русская философия и православие в контексте мировой культуры: Сб. ст. участников Международной научной конференции / Отв. ред. П.Е. Бойко, А.А. Тащиан. Краснодар: изд-во Кубанск. гос. ун-та, 2005. С. 78–86.
Половинкин С. Е.Н. Трубецкой // Литературная газета. 24. 05. 1989. № 21. С. 6.
Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2.
Поляков А.В. Философия творчества Николая Бердяева // Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1989. С. 3–8.
Рашковский Е.Б. Вл. Соловьев о судьбах и смысле философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 112–118.
Рождественский А.П. Война и человеколюбие по Библии. Пг., 1916.
Салов В.В. От марксизма к «христианской социологии». (Путь С.Н. Булгакова) // Социологические исследования. 1990. № 4. С. 101–110.
Семенов Н. Николай Бердяев — философ свободы и творчества // Теократия. 2003. № 1 (5). С. 62–77.
Сербиненко В.В. Спор об антихристе: Вл. Соловьев и Г. Федотов // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 2 / Редкол: К.Х. Делокаров (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1990. С. 29–40.
Синелина Ю.Ю. О циклах изменения религиозности образованной части российского общества (начало XVIII в. — 1917 г.) // Социологические исследования. 2003. № 10. С. 43–60.
Смирнов М.Ю. Богословие синодальной церкви и русская религиозно-философская мысль // Человек — Философия — Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского Философского конгресса (4–7 июня 1997). В 7 т. Т. 2. Философская мысль в России: традиция и современность / Под ред.

А.Ф. Замалеева и А.А. Королькова. СПбГУ, 1997. С. 104–108.
Смирнов М.Ю. Религиозное миротворчество в секулярном измерении // Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе / Отв. ред. С.Н. Савельев. СПбГУ, 1991. С. 167–178.
Степанов А.Н. «Три разговора» Вл. Соловьева: вопросы публикации, жанрового своеобразия и композиционной целостности // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева. СПб., 2003. С. 378–383.
Струве П.Б. Предисловие издателя // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., 1990.
Уткина Н.Ф. Тема всеединства в философии Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 59–75.
Федотов Г.П. Об аннтихристовом добре // Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж. 1926. № 5. / Репринтное издание. М., Информ-Прогресс. 1992. С. 580–588.
Фирсова Л.В. Персонализм в системе русского идеализма конца XIX — начала XX в. // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1988. № 5. С. 4–33.
Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 38–48.
Элбакян Е.С. В поисках «нового религиозного сознания». В 2 ч. // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. 2002. № 1. С. 81–95; № 2. С. 61–77.

Энциклопедические и словарно-справочные издания

Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. М.: Истина и Жизнь, 2000. — 256 с.
Новая философская энциклопедия. В 4 т. / Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, А.П. Огурцов. М.: Мысль, 2000–2001.
Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2 т. Репринтное издание. М.: Концерн «Возрождение», 1992. — 2464 ст.
Православная Энциклопедия: Русская Православная Церковь / Науч. ред. протоиерей В. Цыпин, А.В. Назаренко. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2000. — 654 с.
Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. / Гл. ред. С.С. Аверинцев. М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия», 1995. — 671 с.

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Сутягина Людмила Эдуардовна

**Антропология войны и мира.
По взглядам русских религиозных философов
рубежа XIX и XX столетий**

Редактор М.А. Ильина
Корректор Л.Г. Амбросенко
Компьютерный макет Н.И. Пашковская

Подписано в печать 18.12.2013.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times. Усл.п. л. 10, 9. Уч.-изд.л. 11.
Тираж 200 экз.

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24
izd_lema@mail.ru